חלק הספרות היפה של הספר נערך
על ידי י ע ק ב כ ה ן, חלק המאמרים –
על ידי פ. ל ח ו ב ר.

הכוכב. ירחון ספרותי מדעי לבני הנעורים. מערכת א. לובושיצקי. הוצאת „אביב״, ורשה. שנה ראשונה. חוברות א—ט. תרפ״ג. 526 עמודים.

הגדוד, חוברת לעניני שפה, נער וספרות. יוצאת לאור על־ידי „גדוד מגני השפה״. תל־אביב, כסלו, תרפ״ד. כ״א עמודים.

הבימה העברית. ירחון. בעריכת קבוצת עברים ובהוצאת ט. אלייסקר וי. קאסוטו. שנה שלישית. חוברת ג, אלול־תשרי, תרפ״ג־ד. בואנוס איירס. 16 עמודים.

החלוץ און זיינע אויפגאַבען. פון ישראל סקווירסקי. פארלאג „התאחדות״, בערלין, 1923. 16 זייטען.

פּאָליעסער שטימע. אומפּארטייאישע, דעמאָקראַטישע, ליטעראַרישע, געזעלשאַפטליכע און עקאָנאָמישע וואָכענבלאַט. № 1. ערשטער יאָהרגאַנג. בריסק, 18־טען סעפּטעמבער, 1923.

Nowa Szkoła żydowska i jej położenie w państwie Polskiem. Bibljoteka „Szkolnictwo żydowskie“ № 1. Wyd. „Szkoła i Życie“, Warszawa, 1923. 16 str.

Die Juden und der Polnische Aufstand 1863, von Dr. N. M. Gelber. Verlag R. Löwit, Wien und Leipzig, 1923. 235 S.

The Jewish Quarterly Review. New series, edited by Cyrus Adler. Vol. XIV. No 2, October, 1923. 141 — 280 p.

עד הזמן האחרון, על־פי המקורות הישנים והחדשים והחקירות והתגליות האחרונות, מאת מרדכי בצלאל שניידר. חלק שני. וילנא, א׳תתנ״ד לחהבה״ש. 234 עמודים.

ספר המאמרים. מאת א. שטיינמאן. הוצאת „דרכים״, ורשה, תרפ״ד. 159 עמודים.

ספורים. מאת א. שטיינמאן. הוצאת המחבר. ורשה, תרפ״ג. 158 עמודים.

רננים. שירים מאת מאיר טשודנר. הוצאת „קולות״, ורשה, תרפ״ד. 78 עמודים.

לגאולת הארץ והלאום. מאת צבי לוי פוגל.

בבטן אניה. תולדות נסיעה אחת מאת מין־ריד. תרגום י. א. הנדלזלץ. הוצאת „האור״, ורשה, תרפ״ג. 235 עמודים.

התרנגל, התרנגלת וגנת ז. רק. ספר ב. רסקין, צייר ח. הנפט. הוצאת „תרבות״, פולניה. תרפ״ג. 15 עמודים.

דב בן־דבש. ספר בנציון רסקין, צייר חיים גולדברג. הוצאת „תרבות״, פולניה. תרפ״ג. 15 עמודים.

על החמר והאתר (ציור־עולם פיסיקלי). מאת ד״ר יעקב גרינברג. הוצאת המוסד „שפתנו״. ברלין, התרפ״ד. 78 עמודים.

גיאומטריה. I. פלנימטריה. קורס שטחי שלם לבתי־ספר תיכונים ולמתלמדים מאת ש. סטרנין בהשתתפות ח. א. חזן, מורים למתימטיקה בגמנסיה העברית בוילנה. חברת הוצאת־ספרים „אוניברס״, וילנה־ורשה, תרפ״ג. 122 עמודים.

אלגברה. חלק II. קורס שטחי שלם לבתי־ספר תיכונים ולמתלמדים מאת ש. סטרנין, בהשתתפות ח. א. חזן, מורים למתימטיקה בגמנסיה העברית בוילנה. הוצאת האחים רוזנטל והמחברים. וילנה, תרפ״ד. 88 עמודים.

התחלת גיאומטריה לפעוטים. קונצנטר ראשון של גיאומטריה הסתכלותית בשטה לברטורית מאת רפאל גוטמן. ורשה, תרפ״ד. 32 עמודים.

תורת האריתמטיקה. קורס סיסטמטי שלם של הלכות האריתמטיקה ערוך על־ידי רפאל גוטמן. ורשה, תרפ״ד. 93 עמודים.

שאלות אריתמטיקה וגיאומטריה (עם ציורים) לגני־ילדים ולבתי־ספר מאת רפאל גוטמן. כפר ראשון. שנה ראשונה. ורשה, תרפ״ד. 56 עמודים.

גיאוגרפיה (אוסטרליה, אפריקה) מאת א. אורינובסקי. הוצאת „אחיאסף״, ורשה, תרפ״ג. 131 עמודים.

חריסטומטיה שמושית. ספר למוד לשנות הלמודים השלישית והרביעית מאת ח. א. דובניקוב. הוצאת „אחיאסף״, ורשה, תרפ״ג. 227 עמודים.

עבודה ויצירה. ספר לעבודות בכתב לשנות הלמודים השנית והשלישית מאת ח. א. דובניקוב וז. ליבוביטש. הוצאת „אחיאסף״, ורשה, תרפ״ג. 61 עמודים.

פרט. ספורים ושירים בעריכת ג. שופמן. הוצאת א. י. שטיבל, וינה, תרפ״ד. 152 עמודים.

עין הקורא. לבקרת ולביבליאוגרפיה. אחת לשלשה חדשים. בעריכת ד. א. פרידמאן ובהשתתפותו הקבועה של צ. ויסלבסקי. ב—ג. ברלין, ניסן—אלול, תרפ״ג. 203 עמודים.

השלח. ירחון לספרות, למדע ולעניני־ההיים. העורך ד״ר יוסף קלוזנר, יוצא בסיוע „החברה להרמת היהדות״, ניו־יורק. כרך מ״א, חוברות א, ב. ירושלים. תשרי־מרחשון, תרפ״ד. 1—98, 99—194 עמודים.

הדים. חוברות לספרות. יוצאות לאור לעתים מזומנות על־ידי יעקב רבינוביץ ואשר ברש. חוברות י״א—י״ב. תל־אביב, תשרי, תרפ״ד. 98 עמודים.

קולות. ירחון. שנה ראשונה. חוברת שמינית. ורשה, תרפ״ג. 254—285 עמודים.

השדה. ירחון שמושי ומדעי למשק החקלאי המערב. יוצא לאור על־ידי הסתדרות הפועלים החקלאים בארץ־ישראל בעריכת חבר בעלי מקצוע. כרך ג. חוברת י״א, אב, 437—481 עמודים. חוברת י״ב, אלול, תרפ״ג, 485—528 עמודים. כרך ד. חוברת א. תשרי, תרפ״ד, תל־אביב. 48 עמודים.

ראיה אנושית פנימית, ולכן ראה בה גם את־עצמו. הוא ראה את־עצמו כראות את־עצמו האמן, האמן הגדול; חשף את־עצמו וגִלה לעינים. אחת היא לנו מה היתה כַוָנתו ומגמתו כשנגש לחבר ספרו, אם זו שהוא בעצמו מגַלה לנו בדבריו, קנאתו לכבוד האמת, ואם זו שאחרים חפצים לגַלות בהם. אחר כַוָנת ה ל ב הולכים הדברים, וכַונת הלב — הכַונה הפנימית, הכמוסה, הבלתי־ידועה לפעמים גם לסופר עצמו — היתה על־כרחה אמת, יען כי ל א יָ כ ל ה להיות אחרת. אף רבים מ„עריצי היהודים" בפתיחת הספר, שהוא שופך עליהם תמיד את החֵמה על אשר „משכו את צבאות הרומאים על־כרחם", נעשו בספר עצמו לגבורים, הם נעשו לגבורים ממילא, למרת רוחו וחֶפצו, חפצו החיצוני, של יוסף.

יוסף התגלה ב„תולדות מלחמת היהודים" לא רק כסופר־עלילה כביר, אלא גם כסופר ר ו א ה, רואה על־פני מרחַקים גדולים, רואה לשני רחָקים: לרחב ולעֹמק גם־יחד, רואה אותם כמו בחדא מחתא, בבת־אחת. העלילה, הפעֻלה הכבירה, החיצונית והפנימית, שיש ליוסף, כמו לרֹב הסופרים מבני־ישראל, נטיה חזקה אליה — כמה לקח הורדוס את לבו במעשיו ועלילותיו במשפחתו ובעמו וכמה מקום פִנה לו, לא רק ב„קדמוניות", אלא גם פה, ב„תולדות מלחמת היהודים", ואחת היא, אם לקח את הדברים מדברי ניקולאוס איש־דמשק או הוסיף עליהם משל עצמו — הוא מבקש לה עִלה וסבה, מבקש לה גם מטרה ותכלית. הוא חפץ לאַמת אותה, למצא חוט המחַבר אותה אל מה שלמעלה ולמטה, מה שלפניה ולאחריה. המאורעות, גם מאורעות המלחמה, אינם יוצאים אצלו תכופים. הוא מבקש להם יתד, מבקש להם יסוד, נותן להם ק ר ק ע.

כאן נָחַל יוסף את נצחונו. הוא נחל פה נצחון על־פני דורות, הרחיב את גבולות המולדת, אחרי אשר זו לא היתה עוד. הקנאים, שהוא לא היה יכול לנַצחם בחיים, הוא נחל כעת את הנצחון עליהם. ספרו על „מלחמת היהודים" הוא אולי הספר העברי הראשון, שאין גם ב י ס ו ד ו כלום מן הקנאות, מהתגברות הרגש הפנימי על המראה, על החזיון. בו אין כלום מן ה ע ִ ו ָ ר ו ן.

על־ידי המראה הזה, כֹח המראה, עלה בידו לראות גם מה שלא היה חפץ לראות, את גבורת מתנגדיו, את הכח הגדול, המסֻכן, שיש לעִוָרון. נתגלגלה לנו הזכות על־ידו לראות גם את מתנגדיו. יוחנן מגוש־חלב, שמעון בר־גיורא, מנחם, אלעזר בן־יאיר — רק יוסף בן־מתתיהו הוא שנתָנם לנו. על־ידו היינו גם־אנחנו לאנשים ר ו א י ם.

פ. לחובר.

ספרים שהגיעו לבית־המערכת

כל כתבי י. ח. ברנר. שני כרכים. הוצאת שטיבל, ארץ־ישראל. תל־אביב, תרפ"ד. כרך ראשון 305 עמודים, כרך שני 287 עמודים.

כל כתבי תיאודור הרצל. כתבים ציוניים. ספר רביעי־חמישי, 263 עמודים. ספר ששי־שביעי 319 עמודים. הוצאת „אחיאסף", ורשה, תרפ"ד.

ספר הדמעות. מאורעות הגזרות והרדיפות והשמדות מאת ש מ ע ו ן ב ר נ פ ל ד. כרך ראשון, מזמן אנטיוכוס אפיפנס עד גרוש היהודים מאנגליה. הוצאת „אשכול", ברלין, תרפ"ד. שנ"ג עמודים.

תורת המגיד ממזריטש ושיחותיו. נלקטו ונערכו על־ידי ש. א. ה ו ר ו ד צ ק י. „עינות", ברלין, התרפ"ג. רס"ד עמודים.

ספר אגדות הזהר. מלֻקטות, מסֻדרות, מתֻרגמות ומבֹארות מאת ע. נ. פ ר ע נ ק. חלק שני. הוצאת „אחיאסף", ורשה, תרפ"ד. 199 עמודים.

לקוטים מפרוש על התורה. כתב־יד מאת רבי רפאל מרדכי מלכי ז"ל, רב ורופא בירושלים, באמצע המאה החמשית לאלף הנוכחי. מחברת א. כוללת: מאמרים הנוגעים לתולדות ארץ־ישראל. נעתקו ונלקטו מכתב היד ויוצאים לאור עם הערות, הארות, מבוא ותולדות הרר"מ מלכי בידי א ל י ע ז ר ב ה"ר ב נ י מ י ן ר י ב ל י ן א י ש י ר ו ש ל י ם. ירושלים, תרפ"ג. 68 עמודים.

ספר יחזקאל. מבֹאר על־ידי ש. ל. ג ר ד ו ן. ורשה, תרפ"ג. XLIV גם 442 עמודים.

תורת הלשון בהתפתחותה. תורת הלשון העברית בהתפתחותה ההסטורית מראשיתה

נקראו להיות שופטים, להיות יושבים באחרונה כסאות למשפט, בריב־עולם זה. כאן יכול המדע, המדע הטהור דוקא, שעקרו ויסודו הוא „בקשת־האמת", להיות עד־ראיה חשוב למאד. אם כונתו תהיה באמת טהורה ושלמה ודעתו גדולה ורבה, אל־נא נבהל אם גם פניו קצת יבשים ולא־נעימים.

ה

נצחונו של יוסף בן־מתתיהו

יוסף בן־מתתיהו, המצביא צבא הגליל, לא נחל במלחמה נצחון על אויביו, לא על אלה שמבחוץ ולא אלה שמבית. אם מפני מהלך המאורעות ואם מפני הלך־נפשו, שהיה אולי חסר את הגבורה היסודית, הפשוטה, המכרחה והמכריחה, הבלתי־תלויה עוד בנצחון או מפלה. הוא כאלו לא משך עוד אבירים ורבים בכחו, ומכאן בודאי גם הערמה ותחבולות־המלחמה שלו, שהוא מספר לנו על־אודותיהן באיזה גלוי־שבלב, בלי נטיה רבה לצדדים, כדבר המובן מאליו. כן, ממעשי הגבורה של גבור להושיע, רב כובש, כובש ברבים, מנצח על צבאות, לא היה בו בודאי הרבה. הוא לא לבד שלא הצליח להיות חיי גבורה, אלא שלא הצליח גם למות מות גבורים, לא לנפול חלל על חרבו או בחרב אחרים וגם לא למות מות מענה, מות „קדוש". כתר הגבורה הפשוטה, הפרימיטיבית והיסודית ודאי שאינו הולם ראשו, והוא לא נחל כאן את הנצחון, לא נחל אותו בשעתו וגם לא נחל אותו לאחר־זמן. ברב־עם, בקהל, כשהיה פועל כאן ועושה, כאלו נכשל תמיד. דומה שנכשל כאן בשעתו, בשעת הפעלה והעשיה, ונכשל לאחר־זמן, כשאנו שומעים אותו מספר זאת. אולם גבורתו כאלו היתה אחרת, בצפיה למלחמה, באותה הראיה שבה ראה לעצמו את המאורעות.

לא בשאון הקרב, על־פני שדה־המלחמה, היה יוסף המצביא את צבאות היהודים. הוא הצביא אותם על־פני שדה אחר, שדה מיחד לעצמו, ברשות־היחיד שלו, בביתו שבעיר הטיבר ראה כעבור שנים את מערכות־המלחמה, התבונן בהן ברוח שוקטת, אותה הרוח ה„שוקטת" של האמן, של הרואה, של החוזה, שאינה נותנת בכל־זאת דמי. אז חי את חיי־המלחמה, חיים יותר נעלים מהחיים הפשוטים, אף מחיי־המלחמה הפשוטים, ואז ראה את המלחמה, ראה אותה על־פני ארץ רחבה ורבה יותר, ראה אותה מפנים ומאחור, כראות מאורע עולמי. אף את המון המקרים הקטנים, הנגישות, הפגישות והסכסוכים ראה כחוליות בשלשלת הגדולה והכבדה, שלשלת זו החזקה של ממלכת רומא, שהוליכה גולה את בת־יהודה המנֻצחה. הוא, שהתנגד למלחמה, ראה כאן את ההכרח שבמלחמה, אם לא את ההכרח המדיני, הנה את ההכרח הנפשי. הוא חורז בספר הראשון והשני של „תולדות מלחמת היהודים" המון מאורעות ומקרים מדיניים, שקרו במאתים וחמשים השנים שלפני החרבן, מראה לנו את המון הגלגלים של ההיסטוריה, ואל תוכם הוא נותן, כשמן משחה, את היצר של היהודים, את הקנאות שרתם, לקדשיהם, את אש־ההתלהבות שלהם, שנקל להפיחה בכל רוח מצויה ולא תדע השקט; את חסר שקול־הדעת, הצפיה למרחוק והבינה המדינית ברגעים מכריעים; את רוח־הילדות הפועם בלב ההמון היהודי ורוח־הגבורה הלובש לפעמים פתאם את המנהיגים. הוא כרך וכלל כאן מאורעות ויצרים, המון יצרים של רומאים ויהודים ושל חצאי־יהודים, של „אחים" אדומים, תאות־שלטון של נציבים, מריבות כתות וכו' — ועל־פי אלה, על־פי הפגישות וההתנגשיות הקטנות לפי־שעה שבין כל אלה, אנו רואים כבר, שהמלחמה מכרחה, שאין מפלט ממנה. יוסף, המתנגד למלחמה, ראה כאן את ההכרח שבה.

כאן חנה יוסף על צבאותיו. הוא הציג אותם מערכה מול מערכה, את היהודים והרומאים גם־יחד, וצוה אותם להלחם. כאן כאלו קרא אותם למלחמה. הוא בחן כל־כך את לבותיהם, ראה כל־כך את החמר התוסס שנצבר שם, את הכח לבלי־מעצור, את המניעים ההיצוניים והפנימיים, עד שהכריח אותם לבוא לידי התנגשות. המצביא תקע כאן בחצוצרה שבפיו — ונאסף הצבא לרגליו. הוא נאסף על־פי צו, על־פי חק אנושי. המניעים האנושיים מניעים אותו.

יוסף ראה את המלחמה, ראה אותה

השיבותו הלאומית של „אוצר היהדות" — הוא לבדו לא יניח לעולם את דעתו של הקורא היהודי, הרוצה להכיר את עצם היצירות העבריות לא רק על־פי ספרים ומאמרים כתובים על־אודותיהן („הספר העברי" באחד מכרכי „השלח"). הוא דורש אפוא כנוס גופי היצירות העבריות של היהדות במקורן; אולם רעיון זה של „כנוס" קשור אצלו על־כרחו עם רעיון של „חתימה", של „גניזה", של בֵּרור „לאֻמי". וזה כל־כך טפוסי לבעלי בית־מדרש זה, שבשעה שמדברים על־דבר כנוס הספרות העברית — ולו גם מיטב הספרות הזאת – של כל הדורות, בין אלה שמתחלה בעברית נכתבו, בין אלה שנכתבו בלשון לועזית בתור „הוראת שעה", כיוצא מן הכלל, בין כתבי יצירה של עברים בלשונות לועזיות שלא־מדעת, בין אלה שבעליהם ידעו את הלשון העברית, אלא שמטעמים פנימיים וחיצוניים כפרו בה, ואף היצירות של העם ושל הכופרים העממיים בז'רגונים השונים שבפיות בני־ישראל, ואף גם החלקים הארמיים שבספרותנו — מדַברים עליו, על חזיון של כנוס כזה, כעל חזיון של „ספרי עם", והזחיפה הראשונה לרעיון הכִּנוס כאִלו באה לביאליק על־ידי־כך, כמו שהוא אומר בראש המאמר, שאחרי כל העשר הרב שלנו בדברי ספרות, „כמעט שאין בידינו להראות לאיש יודע ספר מישראל בן הדור הזה אפילו על סכום מצומצם של ספרים כאלה, שיהיו ראויים להעשות עליו חשובים וחביבים במדה ידועה ושיכּנה אליהם למלא נפשו בשעת רעבונו הרוחני".

* *
*

כשבא ביאליק לַיסד את ה„דביר", בא ונמלך בחכמים, והתכנית של ה„דביר" יצאה רחבה הרבה מכפי המדה של „כפרי עם". אבל גם פה יש עוד שליטה ידועה לרעיון ה„חתימה" וה„גניזה": ה„לקוטים" הרבים ממַלאים את עמודי התכנית הזאת, לקוטים אלה, שכַּקצורים וה„חרסטומטיות" בשעתם, מצאו להם מיד מחַקים במו"לים חרוצים אחדים, שגם הם חפצים לשנות לתלמידיהם דרך קצרה. אולם המאסף „דביר" נמסר כֻלו לרשותם של חכמים, וזאת לחכמים שאין דרכם לזלזל בתכמה שלהם ואינם עושים אותה כלי־שרת, מדרס לשום טהרה, הכנה לשום קֻשה אחרת. להם „מדע הוא בקשת האמת, שאינה יְרֵאה מפני טורח הדרך הזרועה קוצים ואינה נרתעת לאחור מפני תוצאותיה; שאינה נכנעת מפני כל שיטה ודֵעה, תהיה איזו שתהיה, ואינה מתווכת ומפשרת". כאלה הם דברי העורכים של ה„דביר", שבאו בראש המאסף, השונים אף הפעם מדבריו של ביאליק, שבאו גם הם בראש המאסף כ„מכתב אל העורכים". להם „המדע — צריך להיות נשמע אף בשעה שהוא יבש", ורק תכנית ומטרה אחת להם: „מדע מדויק מקורי".

אף אנו, שלא תמיד הננו מאמינים אפילו ב„מדע המדויק והמקורי", אנו השואלים לפעמים עם אותו חוקר־עתיקות על־פי אֻמנותו, שהיה פילוסוף שואל, עם ניטשה: „והמדע עצמו, המדע שלנו — כן, מה משמעו, כסִמן החיים, של כל המדע?" — Und die Wissenschaft selbst — ja, was bedeutet überhaupt, als Symptom des Lebens angesehen, alle Wissenschaft?" — אף אנו, שאין בנו בטחון רב החכמים בָּאמת הַמֻּחלטה והיחידה של המדע, בכח־האמת שלו היחיד וְהַמֻּחלט, אף אנו נכנעים בפני בקשת־האמת שלו. כיון שהאמת היא כל־כך רחוקה ואי־מצויה, הן יש לחפשה ולבקשה בכל הדרכים והאפנים. ולפעמים נדמה לנו, כי למדע העברי, ודוקא לזה המדַיק והמקורי, לזה שאינו יָרא „מפני טורח הדרך הזרועה קוצים", עוד לְמַלא תפקיד גדול בעולמנו. העָבר שלנו, השולט בנו, בין אם נחפוץ ובין אם לא נחפוץ, הוא כֻלו גוש אחד. הפרשות כאן כמעט בכל־מקום סתומות והמעֻבָּרות, המעבירות פה על־פני הנחלים והבקעות הרבים שֶׁבְּתָוֶךְ, הן כֻּלן בלתי־מתנועעות, לא נכרות ביותר, ולמדע, דוקא לזה המחַפש, המחַטט ומנַקר ומנתח, דוקא למדע זה יש כאן עוד לגַלות הרבה, להאיר ולהעיר הרבה. לפעמים נדמה לנו, כאִלו עוד חובה מוטלת עלינו לגַלות את החיים הרבים שלנו, הרחוקים, אשר נדמו בחשך ולא נשארו מהם אלא רמזים כהים, החיים הרבים שלנו, אשר כאִלו נכרתו ביד חזקה. כעין ריב־עולם לנו בחיים. ויש שנדמה כאִלו הדורות שלנו כמו

בראשית התמימה שלנו, על־דבר האדם בתור תכלית הבריאה ובתור נזר הבריאה, שהכל, כל אלפי רבבות היצורים והעולמות, כאלו נבראו רק לו ולשמו. ההשקפה הזאת מוצאת לה מבטא כמעט אצל כל האחים הרחוקים. היא היתה כעת יסוד מוסד לשירה גדולה עברית — לא בשפה העברית.

המסֹרת היה אפוא את חייה בלא־יודעים כמעט עוד יותר מאשר ביודעים. אי־הידיעה כאן כמעט תמיד מועילה. אף אנו בעצמנו, כשאנו מגיעים למדרגת אי־הידיעה, כשאנו בועטים לפעמים בשכל ובשכליות, אנו כמעט תמיד נופלים, כמו בלי־משים, אל הזרועות האלה, אל זרועות המסֹרת, הפתוחות תמיד. רק מעטים מאד, יוצאים מן הכלל, החזיקו כאן מעמד. לרֹב — כשאנו חפצים דוקא להיות נפרדים, נפרדים מאד, עצמיים מאד, — דוקא אז הננו נגררים אחרי הצבור, נגררים ממילא, נסחפים כמו ממילא בזרם הדורות.

העָבר הוא השעבוד שלנו. הוא בעל־החוב, הנושה בנו תמיד; הוא שאסף וקבץ הרבה וגתן על צוארנו, לשאת על גבנו. אנו נושאים בעֻלו ממילא. אם גם אנו פונים אליו אחור, מחזירים פנינו ממנו, הוא הולך בכל־זאת לפנינו. אם גם אנשי־הֹוֶה אנו כֻלנו, ודבר אין לנו עם העָבר, הנה הוא שבחר לו דוקא את ההֹוֶה כנקֻדה אחרונה שלו, כנקֻדת־הכֹבד, ככך־הכל, כסכום הכולל, ורגע זה של ההֹוֶה הוא הכולל דוקא הכל.

ועד־כמה היינו משֻעבדים לו, לבעל־חוב זה, בעשרות השנים האחרונות. עד־כמה חזרנו בשָנים הללו אחור. אִמָרות ידועות מתהלכות בקרבנו על־דבר נביאים, מוסר, צדק וכו׳ — והכל היה כך, מפני שהיה טוב שיהיה כך, מפני שהפצים שיהיה כך. בונים עולמות שלמים של צדק על אי־צדק, על הכרעו נמהרה, שלא כדין. אין בודקים עדים רבים. די רק במועטים מהם. אין צריכים לפרטים רבים. די רק בַכלל, העולה כמו ממילא. הוא עולה מעצמו, מעצמנו, בשעה שאנו חפצים בו.

אולי לא היה לנו עוד זמן של „היסטוריה" כזמן האחרון הזה. העָבר כאִלו כסה אצלנו את הכל. אבל בהֵקֵר העָבר נפלינו הרבה בימֵינו מהיכים שלפנינו, מימי ההשכלה. הלא רק שחוק יהיה להשוות את רֹב ההרצאות של דברי־מדע, שמלאו עשרות שנים את טובי בתבי־העתים שלנו והמאספים, עם דברי־מחקר מֻבהקים כאלה של רנ"ק, שי"ר, שד"ל, יה"ש וכו׳. לא מקרה הוא בודאי הדבר, שבדור־ה„לְאֻמיות" נתנה ההכרעה להרצאה העממית, למסקנות האחרונות, ללמוד ההיסטור׳, נתנה ההכרעה ל„היסטוריה".

אחד־העם, ראש־המדברים בספרות העב־ של הדור, מי שעסק הרְבה בפרשת „העָבר והעתיד" וכאִלו הכריע תמיד את הכף לצד העָבר, הוא, בבואו ליַסד את מכתב־העתי החדשי שלו, הכריז מיד, כי „לא בית מדרש ל ח כ מ י ם הוא מיסד, שישבו ויפלפלו זה עם זה ויחדשו חדושים, בשביל להגדיל תורה או חכמה ל ש מ ה; כי־אם ל כ ל ל ה ע ם הוא מכַוֵן לבו, שימצא ה ו א במכתב־עתי זה מזון נאות לרוחו ודברים הנחוצים לו לדעה, בשביל לגדור פרצותיו ולבנות הריסותיו". לגדור פרצותיו של העם ולבנות הריסותיו — והנה לפנינו ה„היסטוריה" מפֹרש.

אותו היחס אל „התורה או החכמה ל ש מ ה" אנו מוצאים גם במאמרים אחרים של אחד־העם, וביחוד במאמריו „על־דבר אוצר היהדות בלשון עברית". מפני „שהתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות", אומר הוא בלשונו של הרמב"ם בהקדמת „משנה תורה" שלו, לכן נחוץ לחבר ספר, „אשר יהיה כתוב ב ל ש ו ן ע ב ר י ת ק ל ה ויכלול ידיעת היהדות לכל מקצועותיה, כל מקצוע מאת חכמים מומחים לו, באופן שנוכל לאמור עליו מעין דברי הרמב"ם על ספרו, שאדם לומד לקרוא עברית תחלה ואחר־כך קורא בזה ו י ו ד ע מ מ נ ו כ ל ה י ה ד ו ת כ ו ל ה". החנוך הלְאֻמי הוא אפוא המטרה והתכלית של ספרי הספרים הזה. „בלשון עברית קלה" תנתן „ידיעת היהדות" כחזיון שלם וגמור, מקיף וכולל. „היהדות כולה" כאחדות אחת, גוש שלם של „היכוריה".

רציון זה הוא יסוד מוסד כל־כך בהשקפת־העולם של בעלי „החנוך הלְאֻמי", עד שאנו מוצאים אותו כשהוא חוזר ובא אלינו בספרות העברית של הדור דרך גלגולים שונים. גלגול ש"ם וגמור ממנו הוא, למשל, רעיון ה„כנוס הכפרותי", שיצא ובא מבית־מדרשו של ביאליק. המשורר ביאליק נותן, כמובן, יותר ערך לצורה מאשר החושב אחד־העם. לו „כפר לידיעת היהדות" אינו מכפיק; או בלשונו: „עם כל

מהפנקס הפתוח

ז

חֵקֶר הֶעָבָר

לרגלי צאת הכרך הראשון של „דביר"

חֵקֶר העָבר ולא העָבר, לא ה„היסטוריה". ההיסטוריה היא הכִּפָּה המאפילה. היא בנויה לבֵנה על־יד לבֵנה ודֶבק באמצע, והלבֵנות נתונות באֹפן שתַּעשינה קמרון במקום ידוע, שתהיינה לרקיע, לחַיִץ, לחציצה בינינו ובין העולם, בינינו ובין החיים, — שֶׁתַּאֲפֵלְנָה. אולם החקירה של העָבר היא החודרת מבעד לחַיִץ, הפורצת את הגדרים ונכנסת דרך החגוים: הפרצה קוראת לה. היא האור באפלת הדורות. היא הורסת את אשר בנתה ה„היסטוריה". דורות של אפל נאחזים בה, בהיסטוריה, כדגים האוחזים בלולאות הרשת, ודורות של אורה בוקעים אליה, קורעים את העניבות שֶׂשָׂמָה על צוארם.

אנו עַם העָבר אנחנו. אבל חקירת העָבר לא תפסה אצלנו מקום גדול. שלשלת המסֹרת שלנו ארֻכּה מאד. אולם החֵקר, העיון בשלשלת הזאת איננו בן ימים רבים מאד. דומה שאיזה חשש תמידי, איזה פחד תמיד היה לנו, פן תרפה על־ידי־כך איזו חוליה ופן תִּנָּתק השלשלת. אף בדורות של אורה אצלנו — ב„תקופת־הזהב", למשל, של היהדות הספרדית — לא היה האור הזה שולט הרבה. אמתיות ידועות של המסֹרת, ואפילו עִקָּרים ידועים, נתנו אצלנו פעמים רבות לבחינה; אלום המסֹרת בעצמה, שלשלת המסֹרת,

ה ה מ ש ך שלה — אלה נשמרו תמיד מכל משמר. היהדות — איזה פנים שנתנו לה — כאִלו נשארה תמיד אחת, גת המשך אחד.

אולי צדקו דבריו של אותו חוקר, — אדוארד מֵאִיֶר בספרו „ישראל ושכניו", — כי אצל ילידי־מדבר אלה, ישמעאל, ישראל וכדומה, האחדות היא בגזע, בדם, בשרש, ולכן אצלם תמיד זה אחר זה במקום זה על־יד זה. מעשי־אבות אצלם סִמן, קשר; להם שלשלת־יוחסין, מסֹרת. יהי איך שיהיה — ואנו, שהרחקנו בוַדאי כבר ללכת מן המדבר, אלא שלא חדלנו בכל־זאת להיות מְפֻזרים ומפֹרדים, אנו בודאי שמְרֻתקים אנחנו הרבה על־ידי השלשלת, חיים הרבה על המסֹרת.

והמסֹרת חיה אצלנו, חיה אף בלבות אלה שנדמה לכאורה כאִלו אינם חיים את חייה. רחוקים הם לפעמים כאן עוד יותר קרובים. לא זה בלבד, שהשקפות ידועות של יהדות המסֹרת מצאו להן בדורנו בטוי חזק ונמרץ בתורתם של הוגי־דעות כ ש טֵ י נ תַּ ל ו הֶ ר מ ן כ ה ן, אנשים שלא היו לכאורה עוד על־פי המסֹרת השלמה של היהדות ולא היו גם מְחֻברים עמה כמוגנו חבור של לשון, אלא שיש וגם משוררים וסופרים כלליים לגמרי „מבני הגזע היהודי" מגשימים בדבריהם וביצירותיהם את הרוח הפנימי של המסֹרת היהודית הרבה יותר מאלה שעומדים בפנים. האופטימיסמוס היהודי, למשל, מתגלה אצל רֹב הסופרים היהודים העובדים בספרות נֵכר, — דבר שכבר עמד עליו במקצת הֶס בשעתו, בדַברו על־דבר היחס שבין תורת היהדות ותורת הֶגֶל, הרואה גם־הוא את נצחון הטוב. כמו־כן תורת־האדם שלנו, זאת ההשקפה, השקפת־

לפרדוכסיות ולדבר ככל העולה על לבו ברגע התפרצות, לזעזע אפילו את כסא הכבוד", ועוד: „שברנר לא היה קונזקבנטי", ולאחרונה: „שדברי ברנר בעצמו בולזול התנ"ך היו, לצערנו, כמו להכעיס פייטני". העמודים היותר יפים שבמחברת זו הם: „מפתגמי ברנר", שלקט המחבר מספריו וממאמריו.

שקולים כנגד ספרים שלמים הם שלשת המאמרים על־דבר ברנר, שנכתבו בידי שלשה מחבריו. אין הם באים להרבות בדברי־שבח על חברם הגדול, אבל גם דברי־הגנאי יש בהם כדי לחבב את ברנר על הקורא, המסגל לעמוד על טיבה של נשמה זו. שלשת הסופרים יחד מלאים אהבה עצומה אל ברנר. וסמנו המבהק של אוהב אמתי הוא, כי אוהב הוא את האיש עם כל פגימותיו ולקוייו. גדולה מזו: פעמים שנדמה לאוהב, כי אותה היבלת על פניו של אהובו היא היא המוסיפה לו חן מיחד, וקשה לו לתאר פנים חביבים אלה בלי יבלת זו.

מאמרו של צייטלין מספר זכרונות על חייו של ברנר בהומל. זכרונות־נעורים אלה שמים בפי הסופר דברי־הערצה לברנר, שאולי ימצאו מערערים עליהם, אבל לא רחוקים הם מן האמת. ולא נתקררה דעתו של צייטלין, עד שעמד והוכיח, כי ברנר קדם פטירתו עשה תשובה... יש לו לבעל־דין להשיב, כי אדם כברנר, שכל ימיו היו מלאים סגופים נפשיים, שתמיד התאבל על גלות השכינה, שחי חיי נזיר מימים קדמונים — איננו זקוק כלל לתשובה. אבל קשתה על צייטלין יד אותו האיש, שישב לפניו ותבע בעיניו מענה: „מדוע לא דפק ברנר בתשובה על חטא שחטא במאמרים שונים ובמבטאים שונים". אותו הטון של אפולוגיה, שאנו מוצאים במאמרו של צייטלין, פוגם הרבה בשלמותו. כאן נאבק צייטלין חברו של ברנר עם צייטלין חברם של אותם היהודים יראי־שמים. הראשון עורג אל חברו הקדוש בחייו והקדוש במותו, מבין ומרגיש, כי עוונותיו של זה — יסורים הם; ואולם האחרון מטה אזנו אל דברי אליפז התימני או בלדד השוחי שבדורנו.

טון אחר לגמרי יש לו למאמרו של יעקב פיכמן על ברנר. מראשיתו ועד סופו הוא שיר לירי כתוב ברגעים של עליה. וזו באה לו מתוך שהעלה בנפשו את זכרון הימים שבלה עם ברנר. הזכרונות האלה מספרים על תקופת חיי ברנר בארץ־ישראל, תקופה זו שהיתה היותר מלאה ענין בחייו והיותר עשירה ביצירתו.

על תקופה אחרת בחיי ברנר — תקופת „המעורר" — מספר אשר ביילין במאמרו: „י. ח. ברנר בלונדון". המאמר הזה נותן לנו תאור שלם מפרצופו הרוחני של ברנר. הדברים שמספר אשר ביילין על יחסו של ברנר לעצמו ולאחרים, אותן העובדות הקטנות, הנראות כאנקדוטות, יש בהם כדי להבין את מהותו של ברנר הרבה יותר מבכמה וכמה דברים מפשטים של מבקרים, שלא היו במחיצתו של ברנר.

שלשת המאמרים האלה ידועים היטב לקוראי „התקופה" ואין לי צרך להוציא מהם „דוגמאות". כונתי היתה רק להזכירם לטובה, כשבא לידי לטפל בספרות שקראתי על־אודות ברנר.

ב. א.

„עטוף אדרת היאוש, רועד מצנת החיים וסובל מרתיחת דמו, היה עובר כשומר לילה מרחוב לרחוב ומסימטא לסימטא, מעיר לעיר וממדינה למדינה, ובכל מקום בואו היה מעורר את הישנים בקולו הצרוד.

„גדכא מחשבון עולמו וכפוף תחת כבד שרעפיו, הלך בינינו, נעטר הקוצים, הלך וצעק. צעקתו הרגיזה את דממת הלילה, השביתה את שמחת העליזים והפריעה את שנת השאננים — אבל ברוך היה המעורר! תפנוקים לא ידע, מנוח לא בקש, גם לא מצא.

„בשפה המונית, המלאה ברבריזמים רבים, דבר אלינו במשך כל יצירתו. ואולם לא היו לנו תרעומות עליו, יען כי הרגשנו, שלשפה כשהיא לעצמה אין חשיבות יתרה בעיניו. הוא גם השתמש בסגנון בלול, המעורב מיסודות נפשיים ומלוליים רבים ושונים — אבל גם על זה לא התרעמנו, מפני שראינו, כי לא אל טהרת הסגנון שם ברנר את לבו. ענינים אחרים לגמרי העסיקו את מוחו ונפשו" (ע' 79).

כל ספרו של ד. א. פרידמאן הוא מזמור שיר לברנר, „אף־על־פי שיש להתנגד לכמה רעיונות מרעיונותיו דוקא מצד דרישות הצדק, אף־על־פי שנחוץ להלחם כנגד כמה וכמה מדרכיו בספרות ובמחשבה דוקא מצד האמת החיונית והנצחית" (ע' 82).

אפשר לערער על כמה מהערכותיו של ד. א. פרידמאן בספרו זה, אפשר לדין עמו על פרט זה או זה, אפשר לבוא בטענה עליו, שהאריך במקום שראוי לקצר; אבל בדרך־כלל נעשה נסיון חשוב בספר זה, לתת לפני הקוראים את דמות־דיוקנו של אחד מבני־העליה שלנו.

לעמת זה אינו מניח את הדעת כלל וכלל נסיון אחר, שעשה י. יערי (פולסקין) לתת לנו ביוגרפיה שלמה של ברנר. אמנם רצה המחבר להמעיט את האחריות שנטל על עצמו וקרא לספרו בשם „מחיי י. ח. ברנר", כלומר, חמר לביוגרפיה. אבל הקפו של הספר (מאתים עמודים) וסדור הפרקים מעידים, כי נתכון לתת יותר מחמר, ודבר זה לא עלה בידו. כתיבת ביוגרפיה, כידוע, היא חכמה ולא מלאכה. ומר פולסקין בכל חבתו לברנר אינו מסגל, כנראה, לעבודה רבה זו, לא משום „שעדיין לא נאסף לקובץ אחד כל החומר, שאפשר יהיה לביוגרף להשתמש בו לצרך עבודתו", אלא מפני שהביוגרף האמתי הוא אמן היודע להשתמש בחמר באפן אחר לגמרי. כלום צריך להרבות דברים ולהוכיח, כי צבור של אבני־בנין אינו ארמון, כי קוים ושרטוטים מפזרים אינם תמונה? המחבר התמים מתנצל בהקדמתו ואומר, כי „תכונתו המורכבת ורבת הצדדים של האדם והסופר י. ח. ברנר אינה מרשה, ביהוד בתוך שטף המאורעות האיומים העובר עלינו בזמן האחרון, לכתוב במשך איזה חדשים מספר ספר תולדות חייו", — כאלו הטילו עליו חוב קשה זה לכתוב ספר לזמן קבוע, שאסור לדחותו. אלו הסתפק מר פולסקין ב„חומר לביוגרפיה", היה מדפיס רק את הפרקים על־דבר חיי ברנר בארץ־ישראל. באותם הפרקים ימצא הקורא כמה דברים מלאים ענין, המוסיפים קוים חשובים לתאור פרצופו של ברנר. כגון אלה הם הפרקים: „נסיונו להסתגל אל עבודת האדמה", „יצירה והתלבטות", „בועידת הפועלים בחיפה". אבל שני שלישים מן הספר הזה, המכילים קטעים מתוך ספוריו ומאמריו של ברנר ונתנים כעין חוליות בשרשרת הנקראה בשם „תולדות ברנר", משא מיתר הוא. זהירות יתרה — והעקר — חוש אמנותי מיחד נחוץ לביוגרף להשתמש בחמר „אוטוביוגרפי" זה, כדי להבחין בין אמת לחזון.

מלאכה חטופה היא גם מחברתו של א. ז. רבינוביץ: „יוסף חיים ברנר, חייו ותכונתו האישית והספרותית". שם המחברת אינו הולם את תכנה, שאינה רב. בסוף ההקדמה הקצרה של המחברת הזאת אנו קוראים: „ואם גם היה ברנר ידידי היקר והחביב, בכ"ז הנני בטוח שלא אטה משורת הדין. חז"ל אמרו: יודעים הנביאים את רבונם שאוהב אמת הוא ואינם מחניפים לו. וגם ברנר אהב תמיד את האמת ואפילו אם תהיה מרה כלענה. ובודאי שלא אכתיר את מחשבותי במה שלפי דעתי לא היה הצדק עמו. אין כל צרך לחפות עליו". על־פי הדברים האלה יכול הקורא לחשב, כי ימצא במחברת בקרת על ברנר מצד אחד הסופרים הרחוק ממנו בדעותיו והשקפותיו. ואולם עברתי על כל המחברת ולא מצאתי בה בגנותו של ברנר אלא זה, „שהיה נוטה

קצת על האיש שהפריע את מנוחתי, אך לא נענה לקולו. דומה היה ברנר לאותו ה„שַמָש" בעיר קטנה, העובר באישון־לילה ברחובות ומעורר את הקהל ל„סליחות". דופק הוא בחלונות בעלי־הבתים, והישֵנים פוקחים את עיניהם, עונים במלמול של נמנום „טוב" ומתכנסים שוב תחת שמיכותיהם.

אבל לא רק אל הישֵנים לא הגיע קולו של המעורר, כי גם הערים המעטים לא חרדו לקראתו, לא נאספו תחת דגלו, לא חִזקו את לבו, לא הלכו אחריו. המעטים מן המעטים, שנלוו אליו בצאתו אל המערכה, נשמטו ממנו אחד אחד... כֻּלם הכירו והרגישו, כי ארֻכּה וקשה המלחמה ואין שום תקוה לנצחון. אחדים פרשו לקרן זוית, נכלמים ומנֻצחים, וקבלו על עצמם שתיקה עולמית; אחדים בקשו — ואולי גם מצאו — מפלט תחת כנפי שכינה כל־שהיא; אחדים באו מתוך יאוש לידי כפירה בכל הצֹרך — כיון שאין יכֹלת — להלחם עם הקלקולים שבחיינו. האחד היה ברנר, שלא יכול למצא מנוחה, שנפשו נשרפה בלהבה. דומה היה לאותו הרשע בגיהנום (בפיליטונו של פֶּרֶץ: „המדור השמיני"), שעומד לפני עֲרֵמה של שלג ואינו יכול להחלץ מן הרעיון, כי מחֻיב הוא בחמימות גופו להָמס את השלג...

על כל ענויי־נפשו אלה מסַפֵּר ברנר בספוריו הגדולים והקטנים ובמאמריו הרבים. מה תעשה הבקֹרת לכל אלה? ומי יבוא לכתוב בקֹרת? הישֵנים — הרי שקועים הם בתנומתם, ומה להם ולזעקותיו של המעורר; והערים — היבואו לנוד לו ולנחמו והוא לא קבל תנחומים...

עתה, לאחר שבא המות ושם קץ לחיי ההתלבטות של ברנר, אנו רואים והנה מעט מן הערים באים ומספרים עליו. אין אלה דברי־בקֹרת במובנם הרָגיל, אלא קוים ושרטוטים, המתארים לפנינו את פרצופו הרוחני של אותו סופר, שיותר ממה שהשפיע ביצירתו קנה את הלבבות באישיותו; פרצופו של זה, שֶקִיֵם לכל פרטיה את מצוָתו של ברנר: „לכתוב בדם הלב ובמיץ העצבים".

ספרו של ד. א. פרידמאן כתוב מתוך רגש־כבוד אל סופר בעל נפש מעֻנה וסובלת, שיש לסלוח לו על כמה וכמה חטאים שחָטא ביצירתו כנגד האמנות. אמנם עולמו של ברנר אינו עולמו של המבקר, וכשהוא לעצמו הוא רואה את החיים באספקלריה אחרת מזו של ה„מלֻטים העברים". ואולם מבין הוא את נפשותיהם של אלה, חודר אל צערם. בשרטוטים רחבים הוא מתאר את עולמם של בעלי הנפשות הרצוצות הללו, מראה לפנינו את מומיהם הרוחניים, אך לא כדי ללגלג עליהם, אלא לבאר על־ידי־כך את מעשיהם הפגומים ומחשבותיהם הבלתי־שלמות. על כל דף ודף מן הספר הזה אנו מוצאים קו ידוע לנו מפרצופו של ברנר. אין המבקר מגלה לנו חדשות, אלא מצרף את השרטוטים הבודדים, הגלוים לנו, לפרצוף שלם. המבקר מתאר את עולמם של „אנשי המרתף", של אלה „החקרנים והנקרנים שאין להם אף רגע של מרגוע, שגופם חסר תמיד את שווי המשקל, שאין להם שום החלטיות ושום קשיות יד". עגום מאד עולמו של ברנר. „אין אנו שומעים אף פעם קול צחוק בכתביו המרובים, המתארים אפני־חיים ומעמדי־נפש שונים". „גבורי ברנר אינם יודעים את האהבה. אותו דבר, הנקרא בלשונם „אהבה", אינו אצלם כלל וכלל אותו הרגש היחידי הבא על האדם לא־צפוי כברכת או כקללת אלהים". „בכל הסופרים העברים הצעירים ברנר הוא כמעט היחידי, שלו אין שום הרגשה מיפיו של היקום. בשעה שהוא שר לפעמים על הטבע, הוא מעורר רק לעג". „יצירותיו נראות כאִלו יצאו מתחת ידו דחופות ומבוהלות". פגימות כאלה וכאלה מונה ד. א. פרידמאן אצל ברנר, חטאים ופשעים כנגד האמנות, שמבקר אינו יכול לסלוח עליהם אצל סופר שכיח ואולם ד. א. פרידמאן מבין, כי אל ספריו של ברנר צריך לגשת באמת־מדה אחרת. „מי שיגש אל ספריו של ברנר באַמַת המדות, המקובלות באמנות, לא יעלה כלום בידו. צריך שלבו של הקרֵב ובא יהיה פתוח לרוָחה לקראת כל צער אנושי, ואז יראה בו הרבה פניני קסם. כי בספר המוזר הזה מתגוללת לפנינו, קדם כל־דבר, מגִלת חיים של נפש רצוצה ופצועה, שֶנִתַן לה משמַים כשרון יצירתי גדול, אולם יחד עם זה נלקחה ממנה שלות היצירה".

אל סופר שכזה אין לבוא בתביעות בשם האמנות. צריך לעמוד לפניו ביראת כבוד, לא לבַקר את יצירתו, אלא לקבל את השפעתה.

זו, כפי שהוא מעיד ב„האדמה", היו לו לעזר חכמים אחדים: הממֻנה על הביבליותיקה של בית־המדרש לרבנים בלונדון, הד"ר ה. הירספלד, „העניקהו בידיעות חשובות, הד"ר א. ביכלר והד"ר א. מרמורשטיין העירוהו כמה הערות חשובות, הד"ר מ. גסטר כבדהו בחות דעתו המומחית", ה. לוין ש„במחלקה המזרחית של המוזיאון הבריטי סייע בידו בכמה פרטים", וה. ברוך קרופניק מברלין „עזר לו בהוצאה עברית" — והכל בכדי להוציא לאור כתב־פלסתר זה!

כאשר כבר אמרנו למעלה, לא עשה ת. ויכניצר שום שנוי ב„זכרונות" אלה, וטוב אשר עשה, כי אלמלא זאת אפשר שלא היינו יודעים מי הוא בעל ה„זכרונות" וספר „דברי בינה" שקצורו נדפס ב„השלח", כאמור למעלה, וחוקרי תולדות־היהודים בפולין היו שותים את מימיו הרעים.

ב„מבוא המפורש" וב„הערות המסבירות" אנו מוצאים כמה דברים שהיו צריכים שנוי ותקון, בעקר בנוגע ללשון וגם שגיאות בעניני תולדות־היהודים בפולין ודברים מיֻתרים לגמרי!

ע. נ. פרענק.

על בְרֶנר

די א. פרידמאַן: י. ח. ברֶנר, אישיותו ויצירתו. „יודישער פערלאַג", ברלין, תרפ"ג.

י. יערי (פולֶסקין): מחיי יוסף חיים ברֶנר. תל־אביב, תרפ"ב.

א. ז. רבינוביץ: יוסף חיים ברנר, חייו ותכונתו האישית והספרותית. יפו, תרפ"ב.

יעקב פיכמן: עם ברנר (זכרונות ורשמים), „התקופה", ספר י"ב.

הלל צייטלין: יוסף חיים ברנר (ערכים וזכרונות). „התקופה", ספר י"ד־ט"ו.

אָשר ביילין: י. ח. ברנר בלונדון, „התקופה", ספר י"ד־ט"ו.

כשאתה עובר על הרשימה הבבליוגרפית שבסוף ספרו של ה. פולֶסקין, המונה את רב הדברים שנכתבו על ברֶנר ועל כתביו במשך עשרים ושתים שנות עבודתו הספרותית, אתה מתפלא על מעוט מאמרי־הבקרת הראוים לשם זה, שאנו מוצאים על אודות ברנר. אם נוציא מתוך הרשימה הזאת את הניקרולוגים הרבים, שזוכה להם כל סופר ההולך לעולמו, ומה־גם סופר כברנר, שמת מות קדוש בארץ־הקדש; ואם נוציא מתוכה גם את מאמרי הפולמוס והקטרוג, שעורר על עצמו ברנר במאמרו שנגע בענין הנצרות — לא ישאר כמעט אלא קֹמץ קטן של מאמרים עתונַיים והערות או השגות, שנוהגים לכתוב דרך־ארעי על ספרים חדשים.

לכאורה, הדבר תמוה. אבל לאחר קצת עיון אתה מוצא, כי טבע יצירתו של ברנר מחַיב זאת באיזו מדה. על־פי־רֹב באים המבקרים לבאר ולפרש את דברי האמן, לגַלות את היֹפי הטמיר שבהם, להוציא מהם או להכניס לתוכם את הכַּוָנות הצפונות, לדעת המבקר. אולם כתבי ברנר גלוים לפני הקורא ואינם טעונים הרבה באורים ופרושים. ולא עוד, אלא שאותם הרעיונות שהביע ברנר בספוריו, חזר עליהם כמה וכמה פעמים במאמריו, כאלו חס על טרחתם של המבקרים. — אפשר לשער, כי המבקר בן הדורות הבאים, שלא ידע את צער דורנו אלא מתוך ספרים, שלא יבין את הנפש הרצוצה של גבורי ברנר אלא מתוך תאורי אמנים, שלא יחוש את מכאובי היהודי השואף לגאֻלה — אפשר שזה ימצא מקום להתגדר בו בברנר, להראות מה טיבה ומהותה של יצירתו, אורותיה וצלליה, עליותיה וירידותיה וכו' וכו'. ואולם אנחנו, בני דורו של ברנר, כאילו אין אנו זקוקים לכל זה. רואה אני את המוטו היפה, שבחר אָשר ביילין להעמיד בראש מאמרו היפה על ברנר: „אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם"...

פעמים שנדמה לי, כי ברנר ראה את כל העולם היהודי כשקוע בשֵנה והוא בא לעורר; וכשלא הקיצו הנרדמים לקולו הראשון, הרים יותר ויותר את קולו עד לידי זעקה... והן גם כל אותן הקריאות של חרוף וגדוף כלפי שמיא, שיצאו מעטו של ברנר, דומה שלא באו בעקר אלא כדי לזעזע את הישֵנים...

ואולם כל זעקותיו וכל דפיקותיו של המעורר לא הועילו. אמנם הקהל התרגז

של יינות נחמצים והוא לא ידע וחשב, שכל יינותיו נחמצים הם, אך ר׳ דב עשה בערמה וברר לו את המשבחים שבהם וקנה אותם ממנו בתור נחמצים, וכמובן „הרויח״ הון רב. ומלבד־זאת החניף אחיו ר׳ ליב אחר־כך לאיזה שר ושקר לו, ומכר לו מן היינות ההם ו„הרויחו״ עוד יותר.

בעמוד 110, 111 הוא מספר, כיצד רמה אחיו אותו וכיצד רמה הוא את אחיו — ואינו הוסס כלל לכעור שבדבר.

ולא רק על עצמו, אבל גם על אחריב הוא מספר מעשים רעים מאד ומשבח את עושי המעשים.

בעמוד 83, 84 הוא מספר מעשה ב„כבוד הרבני מו״ה צבי הירש״, שהיה אחר־כך אב״ד בלבוב והגלילות, אשר אחד היהודים ר׳ אברהם, היה „משביח עצמו לפניו ... בעל מהגרעפין בזופ (מכרה מלח) ל... שיוהכר (לו) הזופ...״ אז „הלך הרב ב... עם סיעת מרחמוהי לעיר סטניסלב, וזב... עם הגרעפין והכר ממנה הזופ לישוויק בלתי ידיעת ר׳ אברהם הנ״ל״. —

היאמן? הרי מן הספרים שנדפסו בימים ההם ופנקסי הקהלות אנו יודעים היטב, כמה היו אף הריקנים שבנו נזהרים מהסיג גבול רעיהם וכמה־גדולים ורבים היו ההרמות והשמתות על כל מסיגי־גבול!

בעמוד 89 מספר בעל־הזכרונות מעשה נורא ברעתו, אשר בשום אפן אי־אפשר להאמין, שאמנם כך נעשה בקהלה יהודית.

באותם הימים היו קהלות היהודים בפולין מעלות מס הגלגלת לאוצר הממלכה, וכאשר הגדילו בשנת תקכ״ג את סכום המס, בא בעל־הזכרונות, כפי שהוא מתפאר, ו„עמד בפרץ והזהיר את משרתי הקהלה, שידברו לכל אחד מבני הקהילה שיעלימו את ראשי מספר בניהם לכל האפשרי, והזהרתי את ראשי בני עמינו (ראשי הקהלה) בהבטחתי הנאמנה להם שלא יעלה מזה שום רע לעדתינו, אף אם יעלימו כל נפשות האביונים, ונעשה כפי עצתי, שהיו אז נמצאים בקהלתינו יותר מאלף ושלש מאות נפשות ישראל, והעלנו להקמסארן מספרם נפשות ישראל שבעיר באלחב ובכפרים השייכים לעיר עלה מספרם לספרי הקמסרין הנ״ל שמונה מאות שלש ושמונים נפשות ישראל, ואמרו לנו הקמסרין שלפי פקודתינו שלנו בעיר שלוכה ווארשא מהזויבים שני אנשים ראשים מזקני ישראל ליסבע אם העליתם לנו בשכבם האמתי, והוגרהנו לשלוח שני אנשים זקנים, האחד היה הרב המאה״ג מו״ה צבי הירש אב״ד דק״ק בוסק ז״ל, והשני כהר״ר שלמה בהר״ח גרשון, איש זקן, נשוא פנים ז״ל, ונסעו לעיר, ונשבעו שמה בעיר זידאצשוב. וכן קימו הקמסרין וקבלו מספרינו לספרי דתי המדינה...״

אנו יודעים היטב עד־כמה היה כל יהודי ירא־שמים נזהר מהשבע אפילו שבועת־אמת ולא אחת בחרו גם יהודים פשוטים להפסיד כל הונם, ובלבד שלא ישבעו, — וזה בא ומעיד, כי קהלה שלמה שלחה שני אנשים לישבע לשקר. ושני האנשים, אשר נשבעו לשקר, לא היו סתם בני־אדם, אלא שניהם זקנים, אחד מהם היה רב «מאור גדול» והשני «נשוא פנים», והכל בכדי שהקהלה לא תצטרך להעלות את מס הגלגלת כראוי!

ור׳ דב מבוליחוב לא די שהוא אינו מוצא בזה שום עון, אלא עוד משתבח, שהוא «עמד בפרץ» ובחכמתו ועצתו היטיב לקהלתו ו«הרויחה» כמה מאות זהובים!

אם יבוא איש ללמוד ולדעת את חיי היהודים בפולין בימי המאה השמונה־עשרה מ«זכרונות ר׳ דוב מבוליחוב», יצא לו, שרבם של היהודים היו באותם הימים סוחרים ביינות וחוכרי מכרי־מלח, נוכלים ורמאים, ורבניהם וזקניהם — מסיגי־גבול ונשבעים שבועות־שקר על דעת קהלותיהם. והרי כל מי שרגיל אף מעט אצל פנקסי הקהלות והחברו הרבות והשונות של אותם הימים יודע אחרת. ואותם הפנקסים כלם מנחים בקרן־זוית והולכים ואובדים, ואיזה כתב, שכתב איזה בן־אדם ששמו דוב בן איזו עיר ששמה בוליחוב, זכה להיות נדפס «בהדרת קודש», בלי שנוי, בלי תקון השבושים הגסים ובדפוס יפה ועל נייר משבח, והכל משום שעל־פי איזו סבה נתגלגל כתב זה ובא לבית־המדרש לרבנים אשר בלונדון.

לא היה כדאי גם לטפל ב«זכרונות ר׳ דוב מבוליחוב», אלמלא ראינו שהד״ר מ. וישניצר, אדם שעסק בעניני תולדות־היהודים בפולין, הוא שהוציאם והדפיסם, ולא די לו בזה, אלא שתרגמם והדפיסם גם אנגלית ויהודית, וכתב להם גם הקדמה וגם «מבוא מפורט והערות מסבירות», ובעבודה

ידיעתם בחכמות ובהויות הארץ" אינו יודע את שמות המלכים שמלכו בימיו בפולין ובמדינות הסמוכות ואת שמות השרים, שהוא כותב על־אודותיהם, כמבֹאר פעמים אחדות בהערות ל„זכרונות" מאת המו"ל. אדם שהוא מעֹרב מעט עם הבריות שאינן יהודיות בודאי שלא נעלם ממנו, כי „יום יוחנן" או „יום יאן" (24 יוני) אינו „חגא", — וזה הבקי ב„הויות הארץ" אינו יודע זאת וכותב פעמים אחדות ב„זכרונותיו": „חגא יאן".

אנו רואים גם זאת, שר' דֹב לא נחשב בין ראשי קהלתו וגם שתדלן לא היה; ולא עוד, אלא אפילו בשעה שבאו על בני קהלתו צרות רבות, משום שלא נמצא בתוכם — לפי דבריו של ר' דֹב — איש אחר יודע שפת פולין כראוי, לא פנו אליו לבקש ממנו, שישתדל בעבורם. — כך מעיד הוא בעצמו ב„זכרונות" שלו (עמוד 82):

„... ואיזו מבני עמנו סבלו צרות רבות ואין שום עויר להם מכל כללות בני עמינו יושבי קהלתינו, אין שום אחד מהם היו מבין ויכל לדבר צחות בטוב טעם ולשון פוליש כראוי לבעל שכל שיהיו דבריו נשמעים..." — ואליו, אל ר' דֹב, לא פנו.

האם אפשר להאמין, שבשעת חרום גדול פנו הרבנים לעזרת איש, אשר בני קהלתו בחרו לשאת צרות רבות מלדרש עזרתו?

ר' דֹב, בעל ה„זכרונות", לא נזכר בשום ספר ובשום פנקס, לא לטובה ולא לרעה, ופשוט אי־אפשר לדעת במה זכו „זכרונותיו", שיפקחו בני־אדם עליהם את הגל.

אין ב„זכרונות" אלה שום תאור מן החיים הפנימיים של היהודים, חיי המשפחה, דרכי חנוכם, פרנסתם, דירותיהם, כלי בתיהם, מלבושיהם, וכיוצא באלה, כפי שאנו מוצאים בכל שאר ספרי־הזכרונות שנדפסו; אבל רֻבם נוגעים רק בעסקיו הפרטיים של ר' דֹב, עסקי־היין שלו, ובתוכם דברי־הבאי ודברים של מה־בכך לרֹב מאד, שגם לכותבם בעצמו ולבני־משפחתו אינם שוים להדפיסם, ומכל־שכן שלתולדות היהודים בכלל אינם חשובים כלום.

אולי היו יכולים עוד הדברים המעטים, שיש להם איזו חשיבות, להציל את שאר הדברים, אלמלא היה בעל ה„זכרונות" מַרבה להתפאר בכל דבר שהוא, בין בדבר שיש בו משום התפארות ובין בדבר שאין בו שום התפארות, ואפילו בדברים שיש בהם משום גנאי, אלא שבעיניו הם נחשבים לחריצות. כיצד אפשר לסמוך על דבריו של זה?

הוא משתבח, למשל, במקום אחד (בעמוד 65, 66), שכאשר שהה פעם אחת בלבוב בא שמה „איש אשכנזי נוסע מארץ הגר לארץ מאסקווע והוא היה מינץ מיינסטר בעיר קרמץ באניע, אשר משם יוצאות מטבעות הזהב המשובחות, ערל עשיר גדול וחכם בכל החכמות ועל שלא היה יודע שום דבר בלשון פוליש הוכרח היה לבא לביתי לאושפזאי, בכדי שאשמע לשונו, ולן עמנו בבית בחדר מיוחד". — בכל עיר לבוב לא נמצא אז איש מֵבין לשון אשכנז, מלבד אורח זה נוטה ללין!...

במקום אחר, בעמוד 48, הוא מתפאר, שבעיר טיסמניץ, אשר בה נשא את אשתו השניה, „הרויח לעצמו שם טוב" מפני שני דברים, והדבר האחד הוא: „על עשותי לבני חורגי ילד בן שש שנים על תשעה באב חרב עץ טובה ויפה כחרב ברזל דהשררות הקוראים קאראבעלא, ובעת קריאת הקינות רוב העולם ממש לא חששו לקינות, רק הביטו כולם לראות מלאכות החרב"! —

סוחר אחד, „האלוף מו"ה ישראל" — מספר בעל ה„זכרונות" בעמוד 69, 70 — קנה יין מאת שלשה שֻתפים יהודים, והם רִמו את הקונה, אבל „האלופים השותפים" באו אל בעל ה„זכרונות", אשר ידע היטב, שהם „הטו" (הטעו) את ר' ישראל, ובקשו ממנו, „שלא יגנה לר' ישראל מקחו", והבטיחו לתת לו שלש חביות יינות טובים וכשרים, ומיד נתנו לו את היינות, וגם מאת ר' ישראל לקח מתנות ולא הגיד לו את דבר הרמאות, באמרו: „טוב לנו לשתוק ולקבל שלש חביות יינות טובים ראויים לקידוש ולהבדלה".

בעל ה„זכרונות" מרבה להג על־דבר המסחר ביינות שלו, כותב באריכות כל פרט ופרט ואינו נמנע גם־כן מלסַפר בפרטרוט את מעשי־הרמאות שעשה, ולא רק שאינו מתבַיש כלל במעשים אלה, אלא להפך, הוא מתגדר בהם. בעמוד 106, 107 הוא מתפאר, שרִמה יהודי אחד, או ככי שהוא כותב: „היהודא (ר' דֹב המתורגמן כותב תמיד „יהודא" תחת „יהודי") המוזג היינו שענקר", שהיו לו במרתפו חביות של יינות משֻבחים מאד מעֹרבים בין חביות

תלמוד וקבָּלה, וגם שפת פולין, רומא ואשכנז, הָגה בספרי היהדות וגם מספרים לועזיים לא הניח ידו, ומתוך־כך, משום ששפת פולין היתה שגורה על פיו היטב והיה יודע שפת עֵבר, זכה להיות, לפי עדותו הוא, המתורגמן מצד היהודים בוכוח שהיה לרב מלבוב, ר׳ חיים הכהן רַפּוֹפּוֹרט, בשנת 1759 עם כת פרַנק הידועה בבית־הכניסה הגדול שבלבוב במעמד המון כמרים, גדולי האצילים הפולנים, רבנים רבים ויהודים סתם.

כאן יש להזכיר, שאותו הרב, ר׳ חיים הכהן רפופורט, היה יודע במדה ידועה שפת פולין, אך לא בשלֵמות — כך מעיד עליו גם ר׳ דֹב בעל ה„זכרונות״ בעצמו 1) — ובכן לא היה זקוק כל־כך למתורגמן, ובזה היה כֹחו יפה מכֹחם של המתוַכחים מצד הכת, שהם לא ידעו לשון פולין ועל־גבם היה עומד מתורגמן נוצרי, אשר דבר בשמם ככל העולה על רוחו, או ככל אשר נצַטוה מאת הכמרים, והם לא ידעו. עניני הוכוח, אשר הֻגשו מאת הכת בכתב, הֻתקנו מאת הכמרים, ואנשי הכת לא הבינו מה שכתוב בו. מה שאין כן הרבנים, אשר אף לפי ההשערה היה איזה איש לא־נודע עורך את תשובותיהם בכתב, ובוכוחים שבעל־פה השיבו בעצמם שלשת הרבנים שנבחרו מאת הרבנים הנאספים (שום מתורגמן לא נבחר); ולא עוד, אלא שאחד משלשת הרבנים ההם, ר׳ חיים הכהן רפופורט, בהשיבו על עלילת־הדם, הסכיל לענות כנואם חרוץ ומצֻין 2).

הנה כן יש לפקפק הרבה בדבר, אם באמת היה ר׳ דֹב מבוליחוב „מתורגמן מצד היהודים״ באותו הוכוח 3). ואולם דבר זה ברור הוא, שהאדם הזה היה אוהב לכתוב, או פשוט בולמוס הכתיבה תקף אותו בימי־זקנותו וכתב „על ימין ועל שמאל״, מבלי הבחין בין אמת לשקר, בלי דַקדק בזמנים ובשמות אנשים ובמלים ובאותיות, ונתחלפו

1) עַיֵן „זכרונות ר׳ דוב מבוליחוב״, עמוד 36 — 37.

2) עַיֵן בספרו הפולני של קרוֹזהַר: „פרַנק ופרַנקים פולנים״, חלק א, פרק י״א.

3) אלמלי היו הרבנים הנאספים מעמידים להם איזה מתורגמן, בוַדאי ששמו של המתורגמן הזה היה נזכר במקורות השונים, הפולנים והעברים.

לו עין באלף, ט׳ית בתיו, חית בכף, גימל וכף בקוף וכיוצא באלה. הוא מחליף גם את העתים ואין בדבריו לא סדר ולא מֻקדם ומאֻחר, אלא ערבוביה סתם.

ועוד דבר אחד אהב ר׳ דֹב מבוליחוב: להתפאר במעלותיו הגדולות, בכשרונותיו ובטובות הגדולות שעשה ליחידים ולצבור, בחריצותו בעניני משא־ומתן ואפילו ברמאות שלו השתבח.

ולא רק בעצמו אהב ר׳ דֹב לכתוב, אלא ש„השיג לו למשמרת״ גם מכתבי אחרים 4). אפשר אפוא לשער, שהדברים החשובים שנדפסו על שמו ב„השלח״ (כרך ל״ח) בשם „ספר דברי בינה״ וגם התרגומים מן הספרים הלועזיים לא שלו היו, אלא של אחרים, שהוא „השיג״ אותם והעתיקם. השערה זו מתקבלת הרבה יותר על הלב מן הדברים שכתב ר׳ דֹב על עצמו, שהוא היה „מעתיק מפוליש ללה״ק ומלשון הקודש לפוליש וסופר וכותב כל הקושיות ותירוצים ותשובת (ותשובות) שהשיב הרב המאה״ג כבוד רבינו מו״ה חיים כהנא ראפאפארט זצ״ל אב״ד דק״ק לבוב והגליל בשנת תקי״ט לפ״ק בחתפילה (תְּפִלה) גדולה פארע שבלבוב״ 5), ושהוא „רגיל לקראות (לקרא) בספריהם ומכיר ויודע כל תוכן למודם עם רוב ידיעתם בחכמות ובהויות הארץ״ 6). שהרי קשה מאד להאמין, שבענין חשוב כל־כך כאותו הוכוח, שבתוצאותיו היה תלוי גורלם של כל היהודים יושבי ממלכת פולין, יהיה נמסר התרגום מפולנית לעברית ומעברית לפולנית בידי אדם הכותב תמיד „מאזנים״ תחת „נזמים״, „ישליכו״ תחת „ישלחו״, „אנבים״ תחת „ענבים״, „הטה״ תחת „הטעה״, „אפאטראפסת״ תחת „אפוטרופסות״, „משת״ תחת „משאת״, „עברהם״ תחת „אברהם״, „בואר (בוער) האש על הקומן״, „מתירת״ תחת „מתיראה״, „שוטפות״ תחת „שותפות״, „שתותים״ תחת „שטותים״ 7). אין להאמין פשוט, שאדם „המכיר ויודע כל תוכן למודם עם רוב

4) ראֵה „זכרונות״, עמוד 49 בראשיתו.

5) שם, 113.

6) שם.

7) שם, עמוד 59, 61, 62, 67, 69, 80, 81, 82, 86, 110, 111, 112.

(Chrestos — תחת Christus). כל זה מראה ברור, כי מיסד התנועה החדשה ובעלי־בריתו הראשונים היו מהיהודים — ובזה נופל מאליו כל הבנין הגדול, אשר בנה המחבר ב„הארתו הפגיגית״.

כמו־כן לו התעסק המחבר באמת במקורות הראשונים, כי־אז לא היה יכול לקבל את דעות המבקרים הכופרים, המחליטים, שישו לא היה ולא נברא, אלא משל (מתוס) היה (עַיֵן, למשל, עמוד 142). כבר העובדה, שכל בעלי האֲונגליונים, וכן גם המקורות התלמודיים (שאותם הוא פוטר כלאחר־יד בפרַזה אחת, בעמוד 31), קוראים אותו „הנוצרי״ ואומרים עליו, שחַי בנצרת (ופעל ועשה בארץ הגליל: בכפר־נחום, כורזין ועוד), מעידה, שחייו מיֻסדים על יסוד היסטורי. כי אלמלא כן, כי־אז עשתה אותו האגדה לאיש־בית־לחם, כראוי למשיח בן־דוד. והראיה, כי בעלי־האֲונגליונים ראו את עצמם אחר־כך מֻכרחים להביא את ישו בקשר עם העיר בית־לחם, אבל הם עשו זאת כל אחד בפני עצמו, ולכן הם סותרים זה את זה. האחד, מתי, מסַפר, שאבות ישו גרו תמיד בבית־לחם, ורק על פי פקֻדות, שנתנו להם בחלומות, עזבו את העיר הזאת ונסעו משם בראשונה למצרים, ובאחרונה לנצרת. ולוקאס מסַפר, שאבות ישו גרו תמיד בנצרת, ורק לפי־שעה, בעת ספירת העם על־פי פקֻדת הנציב, נסעו לבית־לחם, ושם נולד ישו, ואחר־כך שבה המשפחה לנצרת. כל הכרכורים האלה באו להם מהעובדה, שישו היה בן העיר נצרת, בעוד שעל־פי אמונת היהודים אז צריך המשיח להיות בן העיר בית־לחם. (זאת היא סבת הסתירה בספרי האֲונגליונים, ולא כמו שסובר המחבר בעמוד 141). ולהחליט, שהעיר נצרת לא היתה אז במציאות כלל, כמו שעושה המחבר (עמוד 141) יחד עם חוקרים אחדים, אין כל יסוד. על־כל־פנים מה למשיח ולארץ הגליל?

דבר זה הן מוכיח, שישו היה איש היסטורי ונולד בין היהודים.

אמנם בספר־היחוס שלו, הבא גם בספר מתי גם בספר לוקאס, יש הרבה סתירות, כידוע, ומחברנו עמד עליהן (עמוד 139; יש עוד להעיר, שמתי, א, י״ז, מטעים, שבין אברהם ודוד היו ארבעה־עשר דורות וכן מדוד עד גלות בבל וכן מגלות בבל עד ישו. כנראה, הוא חפץ להראות בזה דבר־פלאן; אבל באמת כל חלֻקה מלאכותית זו — כי הלא נשמטו בה שמות אחדים — בנויה על יסוד גימטריה: דוד בגימטריה י״ד; וכן יש להעיר, שבמגלת־יוחסין זו נזכרו ארבע נשים: תמר, רחב, רות ובת־שבע, וכֻלן הצטינו באיזה פגם, — האם אין מכאן ראיה, שגם בעל־האֲונגליון בעצמו רצה להראות, שפגם ידוע בחיי אשה לא לקָלון הוא לה?...). אבל סתירה זו וכן הרבה סתירות אחרות, הנמצאות בספרי האֲונגליונים, אינן מוכיחות עוד, שכל חיי ישו אינם אלא פרי בְדָיָה בלבד...

באחוז המחבר בשיטה זו של המבקרים החדשים, מבלי בַסס אותה בהוכחות מדעיות באמת, הוא בונה את השקפותיו על יסוד רעוע מעִקרו, ואין מן המועיל בזה שכַונתו רצויה.

לא לגַנות את מיַסד דת־הנוצרים אנו צריכים, ולא לחַבבו על הקוראים העברים אנו רשאים, אלא לדעת ולהבין את החִזיון ההיסטורי של יצירת דת־הנוצרים אנו שואפים. וספר כזה עוד לא נתַן לקוראים היהודים!

ד״ר א. ש. קמנצקי.

„זכרונות ר׳ דוב מבוליחוב״

זכרונות ר׳ דוב מבוליחוב (תפ״ג — תקס״ה), יוצאים לאור בפעם הראשונה מתוך כתב־יד עם מבוא מפורט והערות מסבירות על־ידי ד״ר מ. ווישניצר. הוצאת כלל, ברלין 1922 — תרפ״ב.

בימי המאה השמונה־עשרה חי בעיר הקטנה בוליחוב אשר בפולין הקטנה (גליציה) איש יהודי ושמו דב בֶּר. יהודי זה, כפי שהוא מעיד על עצמו בכתביו, היה סוחר גדול ונכבד בן סוחר גדול ונכבד, יודע

אנשים ח ו ב ב י ם, הלומדים את ענינם לא בשביל לדעתו, אלא בשביל לכתוב עליו תוך־כדי־למוד ספר: עברית לעברים, או יהודית ליהודים. אנשים חובבים כאלה אינם יכולים, כמובן, להתרומם להסתכלות ההיסטורית האוביֶקטיבית, ולהשקיף מהגבה המחקרי הטהור על אותו החזיון המסֻבך, הנקרא בשם „יצירת הדת הנוצרית", והם מֻכרחים לקבל השפעה מחוגים זרים. כי הם מֻכרחים לקבל רק מסקנות מוכנות, שבאו אמנם לאחרים אחרי עמל ויגיעה רבה במקורות הראשונים, אולם מאחר שהאחרים האלה הם נוצרים, בעלי שאיפות ידועות לצד זה או לצד אחר בכל הנוגע למיסד דתם, הם רואים במקורות הנזכרים מהרהורי לבם, וההרהורים האלה נותנים נטיה מיֻחדת וגַוָן מסֻים למסקנותיהם, ובאים הסופרים היהודים ומקבלים מהם לא ידיעות אוביֶקטיביות, אלא ש א י פ ו ת ידועות, הנתמכות בעובדות נחקרות בדרך המדע, ואת השאיפות האלה הם מוסרים לקהל הקוראים היהודים תחת שלט המדע.

השפעה זרה אנו מוצאים גם בספר, המֻנח עתה לפנינו.

אמנם מחברנו איננו מֻשפע כל־עִקר מ ה ת י א ו ל ו ג י ם הנוצרים, אדרבה, בנדון דידן הוא יהודי גמור בכל השקפותיו ורגשותיו, אבל הוא מֻשפע מהמבקרים ה כ ו פ ר י ם הנוצרים, וגם המבקרים האלה אינם אלא בעלי נטיה מסֻימה, אם גם מאידך גיסא. הם רוצים להשתחרר מסבל ירֻשתם, והם מתאמצים לפרוק מעליהם את על ישו, מפגי הדוגמטיקה הידועה הכרוכה בו, ולכן הם משתדלים להוכיח, ש„אותו האיש" לא היה א י ש כלל, אלא תבנית מִתולוגית, או תבנית צבורית וכדומה, ובאֹפן כזה הם מדַמים להפטר מכל סבל העִקרים השנואים. ושהשנאה ליסוד זה בדת הנוצרים מקלקלת את השורה, כמו גם האהבה למיֻסדה, הוא דבר מובן מאליו.

מחברנו אינו מזכיר את המקורות, שמהם שאב את ידיעותיו, כי הוא אינו בא אלינו בתביעות מ ד ע י ו ת, ולכן אינו מַרבה בציטטות ובציוני ספרים רבים. הוא כותב להמון הקוראים הפשוטים (אף כי סגנונו הוא מסֻבך וקשה מאד לפעמים לקריאה רגילה). הוא מ ס ב י ר להם את השקפותיו לא על־ידי חקירות מדֻיקות, אלא—כמו שהוא מודה בעצמו בהקדמתו — על־פי ה א ר ה פ נ י מ י ת (אינטואיציה), „כי לא תמיד באים בראשונה הנתוחים המדעיים והקביעה המחקרית של העובדות, ו א ח ר י ־ כ ן — ההנחות והמסקנות, אלא יש אשר יִקרה להפך: בראשונה באות המסקנות וההנחות, ו א ח ר י ה ן — העובדות, הקבועות על־ידי החקירה והנתוחים" (עמוד III). על־כל־פנים לא התעמק המחבר בחקירת המקורות הראשונים. די לראות, למשל, איך הוא „מראה מקומות" בספרי האֶונגליונים („המקומות באֶונגליון, עמוד 82—81—80", ראֵה בספרו של זצר, עמוד 124) או איך הוא כותב תמיד „לוקוס" (למשל, בעמוד 138 ולהלן) (תחת „לוקאס"), ז ע א ל י ט ע ן (117), וכדומה, — ונבין מיד, שאין לנו לבוא אליו כתביעות כאלה. אבל כי הוא קרא בספרים מהסוג הנזכר (עַיֵן עמוד 121), זאת נראה כבר מזה, שהוא משתמש בהשערת „קַלְטְהוף, שיצירת הנצרות היתה, אפשר, ברומא (עמוד 167). אין אנו באים עליו בטרוניה על זה. בהשקפתו על ראשית תולדות הנצרות יש גם הרבה שאינו לקוח מאחרים; אבל מה יועיל לנו זה, אם היא בנויה על יסוד שקר. היסוד הזה הוא, „שהנצרות ה י ת ה ת נ ו ע ה, ש ע ב ר ה ל א מ ה י ה ד ו ת א ל ה א ל י ל ו ת, א ל א ל ה פ ך, מ ן ה א ל י ל ו ת א ל ה י ה ד ו ת, ושהגרעינים הראשונים של הנצרות נזרעו בקרקע לא־יהודית ובחיים לא־יהודים" (עמוד 166), והוא יסוד־שוא. כי אם יש בכלל איזה דבר וַדאי בראשית תולדות הנצרות, הלא זה הוא, שבעלי התנועה הדתית החדשה נקראו בשם „משיחים". כן קוראים את שמם הסופרים הרומיים טַציטוס (בספרו Annales, שנכתב בערך בשנת 115 לספה״נ), וסֻוֶטוניוס (בספרו „על חיי הקיסרים", שנכתב בשנת 120 לספה״נ). ולא זו בלבד, אלא מדברי שני הרומיים האלה אנו רואים, שהם לא הבינו את הוראת המלה „משיח" (χριστός ביוָנית), לא הבינו את ההוראה המיֻחדת, היהודית, של המלה היוָנית הזאת, כי ביוָנית מורה „כריסטוס" פשוט „איש משוח בשמן", — וחשבו אותה לשם עצם פרטי (סֻוֶטוניוס קורא בטעות את מיַסד התנועה החדשה בשם כְּרֶסְטוֹס

המחשבה וההתמתחות — תורה שהיא זרה לגמרי ליהודה אברבנאל. —

לעֻמת־זאת אין להכחיש, שבפרק „אהבת־אלהים השכלית״ עלה בידי גברהרדט להראות, שאותה האהבה המלאה־דעת אל אלהים היתה מְשֻׁתפת לשני הפילוסופים הספרדים. אולם אין גברהרדט מסתפק בזה לבד. כי מאחר שאותו הרעיון המסתורי — רעיון עלית הנשמה אל אלהים מתוך התלהבות — מקורו באפלטוניות החדשה, הרי זה מעיד על זִקתו של שפינוזה לאפלטוניות החדשה — ומובן מאליו, באמצעותו של יהודה אברבנאל; ומאחר שהאפלטוניות החדשה קימת על שלשה עִקרים: על תיאולוגית השלילה, על האצילות ודבקות־אלהים הנזכרת — שפינוזה, שקבל עליו מרותו של העִקר השלישי, על־כרחו שיאמין גם בשני העִקרים הראשונים. אמנם בנוגע לאצילות מֻכרח גברהרדט להסתפק בשרידים של אצילות, והם: האפנים האין־סופיים. לא כן בנוגע לתיאולוגית השלילה. איתה חושב גברהרדט לאחת התורות, „שלא קשה למצא אותה גם בתורת שפינוזה״. נניח את הפולמוס החריף נגד תיאולוגית השלילה במאמר הקצר 1);

על־כל־פנים מְחֻיב היה גברהרדט לבאר לנו את תורת התארים של שפינוזה באפן שלא תתנגד לתיאולוגית השלילה, שהרי תיאולוגית השלילה מלמדת, שמן הנמנע הוא להכיר את מהותו של אלהים, והתארים הלא הם, לפי הגדר של שפינוזה, „מה שהשכל מכיר מן העצם שהוא מעמיד את מהותו״.

וגם המשפט „כל הגדָרה שלילה היא״, שגֶּברהרדט מראה על מקורו הפלוטיני, קבל תֹכן אחר אצל שפינוזה: בעוד שאצל פלוטין הגדָרה רוצה לאמר „הגדרת המהות״, אצל שפינוזה מובנה של המלה „determinatio“ הוא „הגבלה״ ממש.

יש בזה מן הענין, שגֶּברהרדט כאִלו חש את השאלה: וכי מה הועיל לנו בכל מאמרו להבנת שפינוזה? ולכן הוא מצדיק בפרק החתימה שלו „על השכלתנות והמסתורין״ את אֹפן חקירתו, בהראותו שהוא מחזיק בשיטת שפינוזה, שנתן ערך מְיֻחד לחקירה הגיניטית להבנתם של כתבי־הקֹדש. גברהרדט, שחרד כל־כך על קיומה של תורת שפינוזה, לא הרגיש, כנראה, שבמשפטו זה הוציא משפט־מות על תורתו של שפינוזה. בפֵרוש אומר שפינוזה, כי כל החקירה הגיניטית יש לה מקום רק ביצירות שבדמיון, התלויות בזמן ובמקום, כמו לְמָשָׁל כתבי־הקֹדש, לפי דעתו; אבל בדברים שיש להם (תפיסה) אחיזה בשכלנו, כגון תורת איקלידס — כל חקירה גיניטית היא אך למותר (מאמר הדת והמדינה, פרק ז). ואם אתה מוציא את תורת שפינוזה מרשות השכל ומכניסה ברשות הדמיון — את נפשה אתה קובע.

ד״ר ישעיהו זָנה.

1) עַיֵן מאמר קצר, חלק א, פרק שביעי, כעיף ב: „ולפי דעתם אי־אפשר להַכיר אלהים בחיוב, כי־אם בשלילה״.

„לראשית תולדות הדת הנוצרית״

צו דער ענטשטעהונג פון קריסטענטום פון ש. צ. זעצער [1922]. פאַרלאג „פייערבערג״ (מקום הדפוס לא נרשם). 220 עמודים.

בה בשעה שסופרים עברים אחדים, בעלי־המוסר ב„הא הידיעה״, רואים בתמימותם חובה לעצמם להציל את ישו הנוצרי בעד כל הון לעם־ישראל, ובתמימותם הם עוברים גם את גבול החקירה ובקשת האמת, — בה בשעה חִבר ש. צ. זֶצֶר באמריקה ספר ביהודית, המתאמץ, להפך, „להסיר את הנצרות מהמקור היהודי ולהעמיד את „אותו האיש״ מחוץ למחנה ישראל״ (עמוד 219).

שימת־הלב המְיֻחדה למְיַסד הדת הנוצרית, הנראה בעת האחרונה בסופרי ישראל משתי המחנות, היא מאותות הזמן. ההיסטוריקן העתיד לבוא ייטיב יותר ממנו להַכיר את הַסִבות הפסיכולוגיות והתַרבותיות, המניעות את הסופרים האלה לעבודתם זו, מפני שהוא יראה כבר את תוצאות הדבר — אם תהיינה בכלל לזה תוצאות — ועל־פיהן ועל־פי מדת־הפרספקטיבה יוכל לחדור בעין־בקרת יותר חַדה למסִבות החזיונות והפְּעֻלות, העוברים עתה לפנינו בעת המעשה. אבל את זאת יכולים לשפוט גם אנו כבר עתה, כי סִמַן רע הוא לישראל, שלעבודה זו נמסרים

החוקר הצרפתי לא טִפל בפרטים, אבל בנוגע לעִקרי תורתם הוא מראה כפצם בפעם על השפעתו של יהודה אברבנאל 1). אולם גם בנוגע לפרטים קדמהו החוקר האיטלקי אֶדמונדו סולמִי, שכתב לפני עשרים שנה מחקר חשוב, עשיר בפרטים, על ברוך שפינוזה ויהודה אברבנאל 2). הוא כמעט שהבליט את כל ה„סמוכים", שדרש גבהרדט בין שני הפילוסופים האלה. —

והקנאה הזאת לדרש סמוכים הביאה את גֶבהרדט לזקוף על חשבונו של יהודה אברבנאל כל אותם הרעיונות, שבאמת היו קנין הכלל של המחשבה הפילוסופית של המאה הי"ז; ובאמת כמעט כל היסודות הפילוסופיים שב„ויכוחים על האהבה" הם מחשבות מתהלכות בספרות הרֶנֵסנס. ואנו מבינים, שהרבה ממאמרי שפינוזה, אשר גֶבהרדט ראה בהם השפעתו של יהודה אברבנאל, — וַכתֶר, פרנק ומיזס ראו בהם את זִקתו לַקַבָּלה; ל־יחרים שִׁמשׁו יסוד להנחה, ששפינוזה יָנַק מן האפלטוניים החדשים; ואחרים רואים במאמרים ההם השפעת הרמב"ם ובית־מדרשו. דוגמה מצגינת ממין זה היא הציטטה, כמעט היחידה ב„ספר המדות", ח"ב, משפט ז, שאחדים מן העברים החליטו, כי אלהים, שכלו והדבר הַמֻשכל על־ידו הם דבר אחד — מאמר כל־כך מפֻרסם בפילוסופיה העברית של ימי־הבֵּינים, עד שהוא נמצא בכל בתי־מדרש השונים של התקופה ההיא: אצל המשאיים מבית־מדרשו של הרמב"ם, אצל האפלטוניים החדשים, ממינו של הראב"ע, וגם אצל בעלי־המסתורין המֻקבלים העיוניים. ולכן כשבא וַכתֶר להטיל את הקולר של השפינוזיות על צואר הקבלה, הסתַיע בציטטה הזאת; ברי היה לו, שמכַוֵּן למֻקבלים, — למשֶׁה קורדובירו בספרו „פרדס רמונים". ושניאור זקש, בחפצו להדגיש את פעֻלתו של הראב"ע על שפינוזה, הראה על הציטטה הזאת, כאִלו לקוחה מדברי הראב"ע.

ולבסוף באו יואל ורובין והראו מקום לרמב"ם. וממין הזה הן הרבה מן הציטטות שמביא גֶבהרדט מספרו של יהודה אברבנאל.

אולם גרוע מזה הוא, שקנאתו לסמוכים הביאה אותו לפעמים לְקָרב את הרחוקים ולבלי ראות את ההבדלים שביניהם. דוגמאות אחדות מַספיקות להראות לנו זאת. בפרק „על הטוב העליון והאהבה" מראה גֶבהרדט על הדמיון שבין שפינוזה ויהודה אברבנאל בנוגע למשפטם על הקנינים הזמניים, התענוג, העשר והכבוד (אגב: שִׁלוש הקנינים המְדֻמים הוא אחד הרעיונות הנפרצים בספרות הפילוסופיה העברית המְאֻחרה; ואין אנו מֻכרחים לאמר עם גבהרדט, שיהודה אברבנאל קבלו מאריסטו ומסרו לשפינוזה. עַיֵּן „כבוד אלהים", — ספר ששפינוזה מביאו במאמר „הדת והמדינה" בסוף פרק חמישי, — שמתרגם את הקטע מ„ספר המדות" לניקומכוס, שבו אריסטו מציע את הַשִׁלוש הזה). ובאמת המתבונן היטב רואה שנוי יסודי ביניהם. יהודה אברבנאל מתאמץ להוכיח, שהאהבה לקנינים הַמוחשיים מקורה בַּתשוקה, בֶּחסרון, ואם פסקה התשוקה פסקה האהבה. שפינוזה מדגיש ביחוד את טרדת־הרוח, הבאה בעקבם, עד „שאין הרוח יכול לחשב על איזה טוב אחר". וכמו־כן כשגבהרדט מַשוה בסוף הפרק ההוא את דברי שפינוזה, „שכל הדברים בעלי נפש הם", לדברי יהודה אברבנאל, „שלכל הדברים יש נפש", אין הוא שָׂם לב לשני דברים: ראשית, שנפש הדברים של יהודה אברבנאל היא נפש העולם של פלוטין, וכי כל כַּוָנתו רק לאמר ש„הטבע" מרגיש, אבל לא שכל גופו מרגיש; ושנית, ש„נפש" אצל שפינוזה מכֻוֶּנת אל מֻשכל הגוף, ואין זאת אפוא נפשו של יהודה אברבנאל.

ביחוד הרחיק גבהרדט ללכת בפרק „על השכל הפועל והַמֻשכלים", שבו הוא מתאמץ לְקָרב את תורת־ההכרה של שפינוזה לאותה של יהודה אברבנאל באמצעות שתי גזרות שוות: א. השכל האין־סופי של שפינוזה שוה לשכל הפועל של אבן רשד; ב. האידיאות של שפינוזה שוות לאידיאות של אפלטון. לא כאן המקום להציע את תורת־ההכרה של שפינוזה ולהראות את התהום המבדילה בינה ובין תורת־ההכרה של יהודה אברבנאל. די להזכיר, שתורת־ההכרה של שפינוזה נצוצה כֻּלה בתורת הקבלה שבין

---

1) עַיֵּן Couchoud: B. Spinoza. Paris, Alcan 1902. p. IX., 7, 10, 25, 268, 301.

2) עַיֵּן Edmondo Solmi: B. Spinoza e Teorie Ebreo, Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo. Modena, Vicenzi 1903

מטרת האדם ואָשרו. אבל אין הֶפדינג מברר לנו כאן אֹפן פעֻלתו של המניע ההוא. ואין אנו יודעים, אם גם כאן יד הנתוח על העליונה. —

לשוא נבקש בסוף המאמר קיום הבטחתו של הפדינג, כי יכולים אנו ללמוד משפינוזה, כיצד עלינו לחשב בתוך תנאים היסטוריים אחרים, וגם לשוא נבקש פתרון לשאלה: מדוע לא דָן הפדינג את שפינוזה לגניזה?

גוזה אחרת למאמרו של גֶבּהַרדט „האפלטוניות ושפינוזה", החותם את שורת המאמרים. אמנם גם הוא מוציא את שפינוזה מרשות „האמת", אבל רק בשביל להכניסו לרשות גבוה, לרשות שלמעלה מן האמת. לא „שפינוזה אמת ותורתו אמת", כי־אם „שפינוזה חי ותורתו חיה" — מכריז גֶבהרדט. מטרת תורתו אינה ההכרה הפילוסופית, כי־אם „אֹשֶר הדת", זיו השכינה. מפַנה הוא גבהרדט לשפינוזה מקום בשכונתם של יוצרי הדת. בפרוזדור „על היהדות", המשַמש מבוא למאמרו, הוא מורה אותנו הלכה על מהות הדת בכלל ועל גלגולי דת־היהדות בפרט. ארבעה צנורות לדת, מלמד גבהרדט, האגדה (מִתּוֹס), המאמר (לוגוס), המוסר (אֶתּוֹס) והאהבה (אֶרוֹס). נסתם אחד מן הצנורות האלה — סופה של הדת למות. היהדות בתקופת הנביאים מלֵאה היים, יונקת היא מארבעת השרשים הנזכרים. אולם הכהנים הפכו את הַמִתּוֹס לעבודה (ריטואל), הסופרים הפכו את המוסר לפלפול (קַסוּאִיסטיקה), להגיוניות יבֵשה וקרה, האהבה מתה. ומאותו הזמן ואילך ממַלאים את היהדות „כִּסופים" למתוס וגעגועים ל„אהבה". כשחִדשה היהדות את ממלכת־הרוח שלה על קרקע ספרד, נכנס פֵּרוד בין המאמר (הלוגוס) והמתוס — הפילוסופים והמְקבלים; גברה ידו של המאמר, שהרחיב את ממשלתו על חשבון המתוס (הרמב"ם). היהדות הספרדית נחרבה, ואבריה, שנפוצו לכל עֵבר, נשאו בקרבם את ה„כִּסופים" למתוס, הגעגועים לָ„אהבה". יהודה אברבנאל, ב„וִכּוחים על ה„אהבה", הורה ליהדות את הדרך לָ„אהבה". היהודים לא הלכו בדרך זו, לא יכלו להטיל שלום בין המאמר והמתוס, בחרו במסתורין של המְקבלים והרחיקו את המאמר. שפינוזה, שהרצון לתבונה היה חזק בו ביותר, לא יכול לוַתר על המאמר (הלוגוס), נגרר אֵפוא אחרי יהודה אברבנאל, אחז ב„אהבה" ויָצר מתוכה מִתּוֹס חדש, מִתּוֹס שאינו דוחק את רגלי המאמר (הלוגוס), כי־אם מַשלים עמו.

כשלעצמי, הרי אני מטיל ספק בדבר, אם כל המכוֻנה המודרנית של אותם הַמֻשגים החובקים עולמות והרוויים הרגשות כהות, כמו: יהדות, לוגוס, מִתּוֹס, אֵרוֹס וכו', מסֻגלה לְקרב אל השכל את תורת שפינוזה הקפדנית, הדורשת מֻשגים ברורים ומפֹרשים, מֻשגים פשוטים, בלי כחל ושרק. אבל מכיון שנמשכנו לעולם־האצילות, אנו מרגישים חסרון של מֻשג היֹפי. הדת, שהיא לדעת גבהרדט התאחדות כל ערכי הרוח, מן הדין שתכיל בקרבה גם את היֹפי. שהרי אצל אפלטון הוא עומד עם הלוגוס והטוב. והַשִלוש הזה קנה לו זכות־אזרח בספרות הפילוסופיה החדשה. מה ראה גֶבהרדט לקפח זכותו של היֹפי? אמנם קשה למצֹא דוגמתו בשיטת שפינוזה; אבל סוף־סוף, כשם שמצא גבהרדט בתורתו של שפינוזה את המתוס האימננטי כך אפשר למצֹא רמז ודרש לַיֹפי האימננטי.

אחר המבוא „על היהדות" נגש גבהרדט לעִקר מאמרו, לגַלות את האפלטוֹניות שבשפינוזה. אין זאת שאלת ההשפעה, מחליט גֶבהרדט, כי־אם שאלת הקיום בשביל השיטה, כי כל מחשבה שאינה יונקת ממעין המחשבה של אפלטון אינה מחשבה פילוסופית. אולם מצד אחר נוהג שפינוזה זלזול באפלטון, וגם כל הלך־רוחו האִימננטי עומד בנגוד גמור להלך־רוחו הטרנסצנדנטי של החושב היוָני. איך יתקַימו אפוא שני המשפטים המכחישים זה את זה? גבהרדט מוצא את הפתרון בהעמידו את יהודה אברבנאל למתַוך בין אפלטון ושפינוזה. וכשמגיע גבהרדט לפרשת קביעת־היחס בין יהודה אברבנאל ושפינוזה, מיד הוא נעשה לחוקר טפוסי של מחַפְּשֵׂי „מציאות" חדשות. חס הוא על כל מציאה קטנה, והולך ומוֹנה את ההשוָאות ו צ ל ל י ה ה ש ו ָ א ו ת שבין שני הפילוסופים „האנוסים", ומתוך קִנאתו היתרה למציאותיו מקפח הוא זכותם של אותם שקדמוהו. כשהוא מחליט, ששאלת הַזִקה שבין שפינוזה ויהודה אברבנאל כמעט שלֹא מצאה לה גואלים עד־עכשו, וכי קושו (Couchoud) נגע בה נגיעה קלה — יש בזה משום גוזמה. אמנם

ומאחר שאין שום יחס חיצוני בינו ובין הדברים הנִכרים על־ידו, הרי זה אינו יכול לשמש יסוד להכרת הדברים אלא אם־כן הוא בתוכם. מכאן תורת המלגו (האימנֶנציה) של שפינוזה, וכתולדה מֻכרחת של המלגו היא גם אין־כופיותו של אלהים־הטבע. — זאת פֻּלתו של המניע הראשון, אשר את במויה מצא הפדינג במאמר הקצר. — מה ראה שפינוזה לתקוע את מבטו דוקא ביכוד ההכרה שבמֻשג אלהים, יסוד שאין ערכו כמעט נִכר בתיאולוגיה היהודית של ימי־הבֵינים, ושרק בפילוסופיה החדשה, שאלת ההכרה עָמדה בה על הפרק, נצב בשורה הראשונה? הפדינג ברמז על הצֹרך הפנימי, להגיע לידי התימה, לידי מֻשג שאין למעלה ממנו, צֹרך שקבל אצל שפינוזה גַון דתי להנות מזיו השכינה. — וכאן יש מקום לבעל־דין לטעון: כלום אין זה הצֹרך הרציונלי, השכלתני, השואף להקיף בשכל את כל ההויה כֻּלה ולבלי תת שליטה כל־שהיא למה שלמעלה מן השכל? אנו הולכים ומתקרבים אֵפוא להשקפתו של קונו פישר וסיעתו, הרואים בשיטת שפינוזה את גֻּלת־הכותרת של הרציונליסמוס (הַשִׂכלתנות).

ולכשתמצא לאמר — כל עִקרה של התביעה, שראשית־ההכרה על־כרחך שתהיה נִכרת בעצמך, אינה אלא תביעת המלגו (האימננציה) בהכרה, כמו שהיטיב לראות גֶבהרדט באמרו „האפלטוניות ושפינוזה". — אמת היא, שהתיאולוגיה שהקיפה את שפינוזה היתה רחוקה ממֻשג המלגו, ואנו מבינים, שהֶפדינג בקש את הפרוצס שהוליכו בדרך רחוקה זו. אולם אין־הסופיות הוא מֻשג כל־כך דבוק במֻשג אלהים, עד שנעשה לשֵם־לואי שלו, — לא לבד אצל המקֻבלים בשם אין־סוף, כי־אם גם אצל הפילוסופים הדתיים הרשמיים. „בלתי־בעל־התכלית" בא במקום אלהים — ואין לנו צֹרך להגיע אליו באלכסון, בדרך־הקש. אמת, שה„אין־סוף" וה„בלתי־בעל־תכלית" לרֹב הוראתם ה„בלתי־מֻגבל" וה„בלתי־נכנס אפילו בשכל", ה„כתימא דכל סתימין", — באֹפן שהאֵין מַרבה בהם על היֵש; אבל לשפינוזה, שֶיֵצֶר הרציונלי דוחפו לפתוח את הכתום, נשאר ה„אין־סוף" וה„בלתי־בעל־תכלית" במובן היובי. וכשאנו באים להביע את עבודת־המחשבה של שפינוזה, אנו יכולים להתחיל מ„אין־סוף" ו„בלתי־בעל־תכלית",

שמצא שפינוזה בתיאולוגיה, אשר אם נעמידי על היובו, על־כרחו שיגרור אחריו את המלגו, כי מאחר שאלהים הוא אין־סופו במובן חיובי, אין מקום לשום דבר שמלבר, ועל־כרחך אתה קָם הכל בחיק האין־סוף. ובזה אנו מתקרבים להשקפתו של בוסי 1) וסיעתו. — (בדברו על הַמֻשג „אין־סוף" שבשפינוזה, אין הפדינג יכול לשלוט ברוחו מלהראות על ברונו שהקדימו בזה, ושאולי עוד העמיק, לפי־דעתו, את הַמֻשג יותר משפינוזה; אולם באמת באין־סוף של ברונו נשאר עוד הרבה מן ה„כתימא דכל כתימין", מה שאין כֵן אצל שפינוזה: אצלו הוא כֻּלו חיוב, כֻּלו אור). —

כשעבר שפינוזה מן התיאולוגיה למדעי־הטבע, — אומר הפדינג, — נתבררה לו השאלה הכרוכה במֻשג אלהים בתור יסוד ההכרה, והיא: ההכרה עצמה מה טיבה? פתרון השאלה מצא בַכללים ובַהנחות שקבעו חוקרי־הטבע. וכששפינוזה מניח את הכלל, שאין ההתמתחות מתבארת על־ידי המחשבה ולא המחשבה על־ידי ההתמתחות, אין זה תוצאת השקפתו על התארים, כמו שהוא מבאר הדבר בהצעה הסינתֶטית, „כי־אם הגיע לכלל הזה מתוך הנתוח של הכללים שמצא במדעי הטבע". ורק אחר־כך הוא בא לידי המֻשג הצרוף של התֹאַר. כמה שנהפוך להאמין להפדינג, שכֹחו של שפינוזה גדול דוקא בנִתוח והסינתֶזה צולעת אחריה, אין אנו יכולים להכחיש את העובדה, שֶמֻשג התֹאַר, כמעט בתמונתו האחרונה, מופיע כבר בתקופה הראשונה, שבה נמצא שפינוזה עֲדַיִן תחת השפעתו של המניע הראשון — במאמר הקצר, — בעוד שבתורת־ההכרה התהומים בין ההתמתחות והמחשבה טרם נקבעו.

בעוד שהֶפדינג מראה לנו איך עִקרי תורתו של שפינוזה הולכים ומשתלשלים משני המניעים שזכרנו, מנתוח התיאולוגיה־המטפיסיקה, או החלק הראשון שבמדות „על אלהים", ומנתוח מדעי־הטבע — תורת־ההכרה כלו, או החלק השני „על־הרוח" — מַעֲלתו של המניע השלישי הולכת ומתפשטת על שאר חלקי „ספר־המדות", הבנוים כֻּלם כלפי

---

1) עַיֵּן מאמרו של בּוּשֶׁ „לתולדות התפתחותו של שפינוזה": Zeitschrift für Philosophie, Bd. 90 (1837).

בלשון שאין שפינוזה זקוק לה. „התארים יסודם בנסיון", אומר שפינוזה בלשונו של הפדינג. כלום יש זרות גדולה מזו? אין צריך להיות בקי גדול בשיטת שפינוזה לדעת את הערך הפעוט, שמיחס שפינוזה להכרה מתוך הנסיון, וכל המאמר „על תקון השכל" הוא מעין פולמוס נגד בעלי הנסיון כבקון וסיעתו. ולא עוד, אלא שבמכתב י, שמביא הפדינג בעצמו, שולל שפינוזה בפֵרוש כל יסוד נסיוני בהכרת התארים. ובכלל כל ההרכבה של „מהות הנתונה בנסיון" in unserm eignen in der Erfahrung gegebenen Wesen הוא שטר ושובר בצִדו, לדעתו של שפינוזה. כלל גדול הוא בתורת ההכרה של שפינוזה, שאין הנסיון, הַשַיָך למין ההכרה הראשון, מוסר לנו מהותו של הדבר, ואפילו התבונה, שהיא למעלה מן הנסיון, אינה פותחת את שער־המהות. אין אנו הפצים לעורר כאן את השאלה המְסֻבּכה, עד־כמה התבונה משַמשת אמצעי להכרת התארים. על־כל־פנים ברור הוא, שאין לנסיון שום חלק בהשגת התארים, לדעתו של שפינוזה. וכשהוא מחליט מתוך הויתו ומהותו של האדם, כי אין אנו מסֻגלים להשיג יותר משני התארים, הכרוכים במהותנו, הרי חסם לפנינו את הדרך לשאר התארים, ושום נסיון שבעולם אין בכחו לפתוח לנו הלונות לתארים האחרים. מצד זה תורתו של שפינוזה — מנקֻדת־השקפתו הוא — חתומה בשבילנו ואין בה שום פרצה. נשארה רק הפרצה השניה, הכרת המציאות של הדברים הפרטיים, אשר היא — ורק היא בלבד — באמת בנסיון מקורה. אולם, כנראה, שָכַח הפדינג, שמחשבתו של שפינוזה אינה מכֻוָנה כל־עִקר כלַפֵּי הדברים שבנסיון, והרי הוא חוזר ושונה פעם בפעם, שתורתו היא תורת השכל, אשר מדרכו לראות את הדברים מבחינת הנצח וההכרח. ולפיכך במקום שאתה מוצא הודאתו של שפינוזה, כי נבצרה מאתנו להשיג את שלשלת הדברים הפרטיים המשתנים, מפני הרבוי שבהם, שהוא למעלה מכל מספר, שם אתה מוצא את הכפירה בצֹרך של ידיעת הדברים האלה. כי „באמת — הוא אומר — אין צֹרך בדבר, שנשיג שלשלת הדברים האלה, מאחר שאין למַצות הויותיהם של הדברים הפרטיים מתוך השתלשלותם וסדרם במציאות". „אמנם היינו עלינו לבקש בדברים הַקַיָמים והנצחיים" (עַיֵן מאמר על תקון השכל, סעיף ק"א). ואת תורתו על הדברים הַקַימים והנצחיים חושב שפינוזה לְמֻצָקה, שכל הנסיונות שבעולם לא יזיזו אותה ממקומה.

לא חָפֵץ הֶפדינג לוַתר על תורת שפינוזה ולדין אותה לגניזה, וגזר, שאף־על־פי שבטלו „השיטות", עבודת־המחשבה של השיטות לא בטלה, ולפיכך אין הטפול בשיטת שפינוזה התענינות היסטורית גרידא, באשר „היא יכולה לשַמש דוגמה ומופת כיצד עלינו לחשב בתוך תנאים היסטוריים שונים". וכך גולל הפדינג לפנינו את פרשת עבודת־המחשבה של שפינוזה. בראשית היה שפינוזה רָווי „מֻשגים תיאולוגיים", התחיל לוַטש אותם ומכבדם באזמל־הנתוח החד, וככל שהוסיף למַצות מהם את כל המסקנות שבתוך־תוכם בעקביות אכזרית, הלך והתרחק מן הכביבה התיאולוגית, עד שנכנס בספירת „מדעי הטבע" של בני דורו. יֵצֶר העקביות והנתוח מלַוה אותו על הקרקע החדש ודוחף אותו להמשיך את עבודת־המחשבה שלו. וכל אותו זמן, שהוא עוסק בעבוד החֹמר התיאולוגי והמדעי — הצֹרך לברר לעצמו את היחס שבינו ובין היש הַקַים והמֻשעבד לחֻקים נצחיים טובע את הותָמו על מחשבתו.

מכירים אנו מיד בחכְמה החיצונית הזאת את המשנה העתיקה, ששיטת שפינוזה היא הרכבת המזרח (התיאולוגיה) במערב (המדע) — משנה הנשנית דרך־אגב בבית־מדרשו של ליבניץ, ואשר הֶגֶל טבָעה במטבע הַשָלוש שלו, ושגורה היא בפי יואל, שַארשמידט, זיגברט וסיעתם. —

לעֻמת־זאת הדש הוא אֹפן ההשפעה של התיאולוגיה-והמדע אצל הֶפדינג. לא „האחדות" שבמֻשג אלהים התיאולוגי היה העִקר בשיטת שפינוזה, כי־אם יסוד ההכרה שבמֻשג אלהים. אלהים הוא ראשית ההכרה, הורו התיאולוגים, ושפינוזה קבע מסמרות בהלכה זו, והתחיל דן: אלהים, אשר כל ההכרה בנויה עליו, הריהו הַמֻשג העליון ההותם. מֻשג הותם, הוסיף לדין, אשר כל ההכרה נעוצה בו, על־כרחו שיהיה נִכר מתמת עצמו, שאם לא כן, הרי כל ההכרה תלויה על בלימה;

„הגדרת העצם והאפן אצל שפינוזה" — וולפסון; או לבאר את יחסו של שפינוזה לשאר החושבים, כגון „יונסטון ושפינוזה" — איגנצי מישליצקי. יתר המאמרים הם לרב תעודות חשובות המפיצות אור על חיי שפינוזה וחוגו.

בשני המאמרים הראשיים אנו רואים את השאיפה להעמיד את שפינוזה על עצמו ולהשתחרר מבקשת המקורות, אשר ברב המקרים לא לבד שאינם מפיצים אור, כי־אם, אדרבה, מטשטשים את המחשבה הבולטת של שפינוזה בדרשות של סמוכים וגזרות שוות. אולם גם אלה לא עמדו בנסיון ונמשכו שלא־מדעתם בזרם המקורות, ויצא מה שיצא, וביחוד נתן הדבר להאמר על מאמרו של גבהרדט „שפינוזה והאפלטוניות", כמו שנראה להלן. —

כאמור, פותח הפדינג את שורת המאמרים במאמרו: „על שלשת מניעי המחשבה של שפינוזה". לכאורה אין הפדינג עוסק בגלוי המקורות ההיסטוריים בשיטתו של שפינוזה, ואדרבה, הוא מוציא משפט קשה למדי על חוקרי־המקורות, „שכל העמל הרב שהשקיעו בחקירה זאת לא הספיק לנו דבר ברור, כי־אם אמדנות לבד". ולמרות זאת אין ה„מניעים" של הפדינג אלא „מקורות", — כמו שהוא מכנה אותם באמת במקום אחד במאמרו. — ומקורותיו של הפדינג אינם חדשים, כי־אם גלוים ומפרסמים לכל, והדושו של הפדינג הוא, שהוא מהפך את ה„מקורות" ל„מניעים". אין שפינוזה שואב, לפי־דעתו, מן המקורות האלה רעיונות מוכנים ומשקיעם בעינם בבנין מחשבתו, כי־אם המר המחשבה שהשפיעו לו הצנורות האלה מקבל כוון מסים לרגלי צרך רוחני, פסיכולוגי. „שהרי לפני ולפנים, — אומר הפדינג — צרך רוחני שנולד בקרבו מזמן קדום, הוא המקור לזרם רעיונותיו וכוונם". אכן אותו הצרך הרוחני אינו משחרר את שפינוזה משעבוד המקורות, ואדרבה, גם הוא נעשה למקור — אמנם מקור פסיכולוגי, אבל לגבי המחשבה האביקטיבית במובנו של שפינוזה עדין הוא מבחוץ. נקוט כלל זה בידך: כל המבקש מקור פסיכולוגי למחשבה האביקטיבית של שפינוזה ואינו מעמידה ברשות־עצמה, כפו לכוף את ראשו בפני מקורות היסטוריים.

ובכל־זאת חיבים אנו תודה להפדינג, שהבליט — שלא במתכוון — את ההנחה המשמשת יסוד לכל חקירת המקורות ההיסטוריים בתולדות הפילוסופיה, הנחה שרגילים לעבור עליה בשתיקה, והיא: שבעקרו של דבר אין חקירת המקורות אלא חקירה פסיכולוגית. כי נכסי הרוח אינם נקנים במסורה גרידא, וכל ערכם של המקורות מנח בזה, שהם מספיקים לפילוסוף שדה־עבודה למחשבתו, והוא חורש וזורע את השדה הזה בהתאם לצרך הרוחני המיחד לו. ברי הוא, שכל חוקרי המקורות בתולדות הפילוסופיה מבינים את השפעת המקורות באפן זה, אלא שהפרוצס הנפשי, בתור עובדה מגבלת בזמן ובמקום, טפל אצלם, והשיטה, בנין־הרעיונות המשכלל, והמקורות, בתור לבנים המשקצות בבנין, הם העקר, עד שבא הפדינג והפך את הקערה על פיה, שיטה פילוסופית — במובנה המצמצם של שיטה חתומה — שעבר זמנה אין לך בה אלא עבודת המחשבה, המשתקפת בה.

כל שיטה פילוסופית — מלמד הפדינג — מתאמצת להעמיד את העובדות הסובבות אותנו על עובדה אחת יסודית, לקבוע מרכז לחוג הנסיונות. ולעולם אין אתה מוצא את העובדה היסודית אלא מתוך טפול בנסיונות ונתוחם. ולפיכך — אומר הפדינג — מימות קנט ואילך בטלו השיטות, המתאמרות לתת השקפת־עולם שלמה וחתומה, שהרי חוג־הנסיונות, הקובע את המרכז, הולך ומתרחב ואין לו חתימה עולמית. לא כאן המקום להכנס בעבי הקורה של השאלה עד־היכן מגעת הזקה של הפילוסופיה לנסיון, אף כי לדעתי הפריז הפדינג על המדה בנוגע לזקה זאת; אולם הפדינג לא הסתפק בחות־דעתו לבד, כי־אם הוא מיחס את השקפתו זאת במדה ידועה גם לשפינוזה. ולפיכך הוא אומר, שכל הסובר, ששפינוזה חשב את שיטתו לתורה חתומה — אינו אלא טועה. ושתי ראיות לדבר: א) שפינוזה בעצמו מודה, שמן התארים העצמיים, שהם לאין־סוף בטבע, אין הוא מכיר אלא שנים בלבד, „המתגלים במהותנו אנו, הנתונה בנסיון" (מכתב ס"ד) — הרי שאין תורתו שלמה; ב) „לא לבד בנוגע להארים העצמיים שבטבע, כי־אם גם בנוגע למציאותם של האפנים אנו עומדים על יסוד הנסיון" (מכתב י). ברי הוא, שהפדינג מדבר כאן בשם שפינוזה

ולהנות מזיוו. תורתו של שפינוזה אינה באה „להמציא" פתרון לאיזו שאלה המטרדת את מוחו (כמו שחושב דונין בורקובסקי במאמרו על הנספח הראשון למאמר הקצר), כי־אם ליצור את תכן חייו, למלא את כל הויתו ולטבוע את אפיו. וכששפינוזה קורא למחשבתו זאת בשם „לדה שניה", אין זאת פרזה ריקה, כי־אם דברים כהויתם, מפני שהיא באה לשנות את טבעו ולזכות אותו בטבע חדש.—

מכאן שאין התורה הזאת נקנית בקבלה מפה לפה, כי־אם מתוך הטפל רצוף ותכוף עד לידי התדבקות ברוח הכללי המקיף ולראות בעיני הנצח. אותה הלדה השניה מכרחה לבוא מבפנים ולא מבחוץ; כל אחד מכרח לסבול את חבלי הלדה. ומבחינה זאת שפינוזה הוא סוקרטס של העת החדשה, וכשהוא מדבר על המטרה האחרונה של הפילוסופיה הוא אומר: „זאת היא אפוא המטרה, אשר אליה אשאף, שאזכה בטבע כזה (רוצה לאמר, הכרת האחדות העוברת בין הרוח והטבע) ושאתאמץ שיחד עמי יזכו בטבע ההוא רבים" 1). הם בעצמם מכרחים אפוא לזכות בטבע ההוא, והוא רק יכול לעזור להם לאותה הלדה, כמו סוקרטס בשעתו. —

ושפינוזה הבין, כי תורתו זאת, הדורשת שנוי טבעו של האדם, לדה שניה, אינה יכולה להיות לתורה, שהכל יושים בה, כי רק יחידי־סגלה והצנועים המושכים את ידיהם מקניני העולם ומעסקי המדינה מסגלים לזכות בטבע כזה. ולא מתוך צרות־עין או מתוך חרדה על רכושו הרוחני נהג זהירות יתרה בתורתו, ולא מסרה אלא בחשאי ולמכיריו היותר קרובים אליו; כי־אם מתוך ההרגשה הפנימית, שכל המבקשים „המצאות טובות" — כגון ליבניץ הצעיר — אינם עלולים לזכות באותו טבע ועתידים לזיף את תורתו. —

מובן אפוא מעצמו, שתורת שפינוזה היא תורת היחיד, וכל החושב ש„כבוש היצר ואהבת אלהים צריכה ויכולה להיות דרך העמים", הרי הוא מוציא את תורתו של שפינוזה מרשות ה„השכל" ומכניסה ברשות „ההמצאה הטובה", ועושה אותה פלסתר. ולא מקרה הוא, שהחברה בהעמידה את התביעות הראשיות של שפינוזה: „אהבת אלהים" — השמיטה אותה המלה „שכלית", המלוה את התביעה הזאת תמיד, כאלו היתה טפלה, ושכחה, כי נפש תורה זו היא קובעת. — „כל החושב, שההמון או העוסקים בצרכי המדינה יכולים לבוא לידי כך, שיחיו רק על־פי חקי התבונה, הרי הוא רואה בחלומו את תקופת־הזהב של המשוררים", אומר שפינוזה.

יפה עשה ברונשויק, שהבליט את שני האפנים השונים בהצעת תורתו של שפינוזה. האחד מכוון את מבטו כלפי־חוץ, „מבקש את האמת החיצונית", כלומר, התאמה בין התורה כמו שהוא מצקה במשפטים קבועים ומנחים מסימים, אשר תכנם מתנה במקום ובזמן — ובין מחשבתנו. השני מכוון את מבטו כלפי פנים, „מבקש את האמת הפנימית", כלומר, התיחדות עם מחשבתו של שפינוזה, וההסתגלות להביט בעיני הנצח. תפקידו של הראשון הוא לקבוע את מקומו של שפינוזה, ואת יחסו לשאר הפילוסופים, שבא עמהם בנגיעה, לבאר את המשפטים והמנחים, שהשתמש בהם שפינוזה. הוא עוסק על־פי־רב בפרטים וגלויי המקורות. תפקידו של השני להחיות את שפינוזה הוא מעין גלגולו של שפינוזה. שפינוזה אינו אצלו פילוסוף, שחי בזמן ידוע ובמקום ידוע, כי־אם הוא חי ופועל בו. או לדבר בלשוננו אנו: בשביל הראשון תורתו של שפינוזה היא „המצאה", בשביל השני תורתו היא ה„השכל".

איזה אפן־ההצעה מכריע בכרוניקון? —

במבוא ראינו, שגברה ידה של ה„המצאה" על ה„השכל", וגם במדור המאמרים האפן הראשון, המבקש את האמת החיצונית, הוא כמעט המושל בכפה.

מארבעה־עשר המאמרים, שבספר זה, רק הראשון, „על שלשת מניעי המחשבה של שפינוזה" להפדיגג, והאחרון, „שפינוזה והאפלטוניות" לקרל גבהרדט, מתאמצים להקיף את כל תורתו, לרשם בקוים כלליים את אפיה המיחד של מחשבת שפינוזה. שאר המאמרים באים לבאר פרטים אחדים מתורתו של שפינוזה, כגון „על הנספח הראשון למאמר הקצר" — דונין בורקובסקי, „זכות הטבע ומשג החובה אצל שפינוזה" — ברק;

1) עיין האמר על תקון השכל, סעיף י"ד.

אתה את הספר — ויותר מעשרים וחמשה חכמים ומשוררים, מן העמים השונים, מקיפים אותך ומגידים את שבחו של שפינוזה בפניך ומעידים עליו, שהוא גאון. ומדברים הם לכל עם ועם בלשונו, לגרמנים בגרמנית (גטה, הגל וכו׳), לצרפתים בצרפתית (רנן, פלובר וכו׳), לאנגלים באנגלית (סטפנס, שלי וכו׳), להולנדים בהולנדית, לרוסים ברוסית (סולוביוב), ואפילו לעברים בעברית (שלמה מימון). המבוא הראשון הזה, מכיון שהוא בא לפתות את הבריות, הרי הוא דבר שבטעם, ואי־אפשר לבוא עמו בטרוניה. אולם אני מרגיש, כי אמצעי־פתוי כאלה, שמעין ריח רקלמה צעקנית נודף מהם, אינם לפי טעמו של שפינוזה, הצנוע והנחבא אל הכלים, ובמדה ידועה הם גם פוגעים ברוחו.

ואל תהי ההטיה החיצונית הזאת מרוחו של שפינוזה קלה בעיניך, כי באמת כרוכה היא בהטיה אחרת יותר עמקה, המשליכה את צלה על כל הספר כלו, ובמדה ידועה גם על יסודות החברה. כי בהעמידה את תורת רבה לראוה, ובהכריזה על הטוב והיפי הצפונים בה, הרי היא מוציאה אותה מרשות האמת ומכניסה אותה ברשות הטוב והיפי, ואחד מראשי החברה, קרל גבהרדט, עומד ומכריז ברוס, „שאין מקום לשאלת האמת והשקר ביחס שיטתו של שפינוזה, כשם שאין מקום לשאלה זו ביצירה אמנותית״. אולם שפינוזה בעצמו לא זלזל באמת, אדרבה, בכר אותה על הטוב והיפי. וכשתלמידו, אלברט בורג, שנהפך לקתולי אדוק, חפץ להעבירו על דעתו ולהראות לו יתרון האמונה על הפילוסופיה בשאלה אירונית: „מהיכן הוא יודע, שהפילוסופיה שלו היא היותר טובה מכל הפילוסופיות, שהיו ושיהיו בעולם״, אז שפינוזה אינו מהסס מלותר על הטוב ולהסתפק באמתו. „איני משער, — משיב שפינוזה, — שהמצאתי את הפילוסופיה היותר־טובה, אבל אני יודע, שאני משכיל את הפילוסופיה האמתית״ 1). עד־כמה התרחקו אחדים מבעלי החברה ממחשבתו של שפינוזה מראה העובדה, שהפדינג במאמרו „על שלשת מניעי המחשבה של שפינוזה״ רואה בדברים האלה הודאה מצדו של שפינוזה, ששיטתו לא באה עדין לידי גמר וחסרה חתימה. כבודו של הפדינג במקומו מנח, אבל כאן טעה טעות גדולה. מעולם לא עלתה על דעתו של שפינוזה להודות כאן בדבר איזה חסרון שבפילוסופיה שלו, הוא רק מוציא אותה מרשות הטוב והרע — במובן הרגיל. הטוב והרע, במובן הרגיל, מקומם במדור התחתון של ההכרה — הסברה בלשונו של שפינוזה (opinio, praesumtio), אבל במדור העליון של ההכרה, בתבונה (ratio), ועל אחת כמה וכמה בשכל (intellectus), אין מקום לרע וטוב, יש רק אמת. ושפינוזה מדיק בלשונו: „איני משער... אבל אני יודע״, ולפיכך אין לי ענין עם מדת הטוב, ואוכל לותר עליה, מכיון שהאמת אתי 2).

אולם יותר חשוב בשביל היחס הנכון לתורתו של שפינוזה הוא הנגוד שבין ההמצאה (invenire) וההשכל (intelligère) המדגש באותו משפט: „איני משער, שהמצאתי (עבר), אבל אני יודע שאני משכיל״ (הוה). אין תורתו של שפינוזה הפכה להיות איזה מאורע היסטורי, שאתה בא וקובע את מקומו, או לדבר בלשונו של ברונשויק — במאמרו היפה „על הבאורים לשפינוזה״ — אין היא איזה דבר נתון, איזה פרי שנפל מעץ הדעת שלו, כי־אם שרשיה וענפיה של תורת שפינוזה הם בפנים בתוך הדעת; רוצה לאמר, בפרוצס של ההשכל, של ההסתכלות בעיני השכל. „השכל — אומר שפינוזה — הוא הסבה מלגו (אימננטית) של משכליו״. וכשאתה מפריד ביניהם, אתה מקצץ בנטיעות.

מחשבתו של שפינוזה פנויה כלפי הנצח, כי מדרכו של השכל, אומר שפינוזה, להשיג את הדברים מבחינת הנצח. ולכן היא מכונת את מבטה כלפי הרוח המקיף, האין־סופי, ואת הרוח הזה אין אתה יכול לסגור ברשותך, לעשותו קנין מחשבתך, יכול אתה רק להשכיל אותו, רוצה לאמר: להתדבק בו

1) מכתבים. מכתב ע״ו: Nam ego non praessumo me optiman invenisse, scd veram me inteciigere scio.

2) בנוגע להשקפתו של שפינוזה על הטוב והרע עין מאמר קצר, ח״א, פרק י; מאמר על תקון השכל, סעיף י״ב; ספר המדות, בנספח לחלק א, ובפתיחה לחלק ד. — ועין חלק ד, משפט ס״ד וס״ח.

בבליוגרפיה

„כרוניקון שפינוזנום".

Chronicon Spinozanum. Tomus primus. Hagae comitis, iuris societatis Spinozanae. MCMXXI (1921).

אם אתה רואה תורתו של שפינוזה הולכת ומתגברת בעולם — סמן הוא שהוטל פרוד במחשבה האנושית, והיא טעונה תקון. ומי יתקן את המחשבה הקרועה, אם לא שפינוזה, בעל הסינתזה המקיפה ביותר? לפני מאה שנה, כשבאו תלמידיו של קנט לאחה את הקרעים, שהשאיר רבם בנתוחיו הדקים במחשבה, ולהטיב לה את אחדותה — נתנו עיניהם בשפינוזה. „טבלו עצמם בעצם הנצחי" בלשונו של הגל — ונתרפאו. פיכטה, שלינג והגל — כלם הרכיבו במדה ידועה את תורתו של שפינוזה בתורתו של קנט. הטבילה באין־הסוף משמשת תרופה לא לבד למחשבה הפצועה, כי־אם גם ליצר המטרף. גם גלי המאויים הסוערים הולכים ומשתתקים כשהם משתפכים לתוך האין־סוף. גטה, „בעל היצר המרגיז את הכל", כשבולמוס המנוחה אחזו, התיחד עם שפינוזה, בעל השקט, „המטיל שלום בין הכל" — ורוח שלוה נשבה בו.

מעולם לא היה הפרוד במחשבה כל־כך עמק והתרגזות היצרים כל־כך גדולה ומטרפה כבימינו אנו; מעולם לא היתה הצעקה לגאלה ולתקון כל־כך חזקה כמו עכשו — אין פלא אפוא, אם חכמים אחדים, שטעמו טעמה של רוח השלוה שבתורת שפינוזה, באים לגלות את סוד־הגאלה, הכמוס בתורה הזאת.

* *
*

זה יותר משנתים נוסדה בהאג חברת שפינוזה, ומגמה כפולה לה: ראשית, להפיץ אור על חייו של שפינוזה ותורתו; ושנית, והיא העקר, להפיץ את תורתו ברבים, להשקיט על־ידה את הרוחות הנרגזות, להמתיק את הדינים ולהמשיך את צנורות האהבה בעולם. ומכיון שחיים אנו בתקופה, שהנגודים הלאמיים מגבירים את כחו של היצר הלאמי המטיל איבה בין העמים, שמה לה החברה למטרה, להשפיע גם על חיי הכלל ברוחו של שפינוזה, שישמש גשר בין העמים השונים, „כי אותה הדרך היחידה, שהתוה שפינוזה בשביל האנשים הפרטיים, צריכה להיות גם דרך העמים, זאת אומרת, כבוש־היצר ואהבת־אלהים" 1).

ולפיכך חותמו של הספר הראשון, שהוציאה החברה, הוא: „לכל", כלומר, דבר השוה לכל נפש. כל העמים קרואים לדגול בשם שפינוזה.

כשבאים אפוא להעריך את הספר הזה, עלינו לזכור, כי בצדה של המטרה המדעית מטרה אחרת לו, והיא: לעשות נפשות לתורת שפינוזה; ועל חשבון זה, הריני משער, עלינו לזקוף את המבוא הראשון המוזר והמפתיע, המכיל קבץ של משפטים על שפינוזה. פותח

1) Profecto illa sola via quam singulis hominibus commonstrabat Spinoza, debet et populorum fieri via: imperium in affectus ac Dei amor.

קביעה „עד שיבוא אליהו", ופתרון כל החמורות בהלכה וכל הספקות בדינים תלו בביאת אליהו. והמפרשים בימי־הבינים ואפילו המבארים החפשים לא נועזו לנגוע בבבת־עין זו של האמונה. ואף מבקרי־המקרא מן הנוצרים, המהפכים כל קדשי הקדשים של היהדות ושל הברית הישנה, לפעמים גם באפן נַנְדַּלִי, כשהגיעו אל הפסוק הזה עשו את־עצמם תמימים ומאמינים ולא חפצו לראות את שמו האמתי של הנביא המכנה מלאכי, שמא יֵרַע הדבר בעיני התמימים, הרואים את ביאת אליהו כעקר האמונה. — לנביא „מלאכי" נאה השם **אליהו השני** יותר מאשר לעבדי הנ"ל ישעיה השני.

ש׳ מ׳ לַזַר׳

פרס הַמליץ גם בעד הפושעים האחרים, להוציאם לחפשי.

מה־ברורים ופשוטים הם כל פסוקי הפרשה הזאת, שטעו בהם כל התיאולוגים, בין במחנה ישראל ובין במחנה הנוצרים, ותלום במשיח, לפי שנגררו אחרי המתרגמים הראשונים, שהעתיקו את השם „עבדי" כשם התֹאַר והיתה להם כל הנבואה הזאת כחידה נפלאה וכדברי אורים ותֻמים, לפי שלא נזכר מי הוא זה בעל היסורים. ולכן יחסו את היסורים ודכוא הצדיק הנעלם והפלאי למשיח [1] ויצא מה שיצא. הנבואה הזאת היתה עמוד־הימין וראש־פנה לכל מאמיני הדת המשיחית, ולמסיתים השכירים היא ראשית חכמתם. והכל מפני החסרון המְדֻמה של שֵם נושא־הענין.

אליהו השני. על הנביא מלְאָכי נחלקו אמוראים בגמרא (מגילה, ט"ו): יש מי שאמר, שהוא עזרא; ויש מי שאמר, שהוא מרדכי, — כדרכם באגדות, לתלות כל אדם נעלם באיזה שֵם, שנזכר במקום אחר, כמו שדרשו: הפָליט זה עג, נעריו של אברהם הם ישמעאל ואליעזר, שני אנשים נצים הם דתן ואבירם, שני אנשים מרגלים של יהושע הם פינחס וכָלב. בכל־אֹפן נראה מזה, שסָברי היה להם, שאין מלְאָכי שֵם עצם פרטי. וכן נראה מתרגום השבעים, שלא העתיק את השם מלְאָכי כצורתו, אלא תרגם אותו „שליח". ובזה טעה רושם שמות הנביאים בראש הספרים, שרשם בראש הספר „משא דבר ה' אל ישראל ביד מלְאָכי", כאִלו היה מלְאָכי שמו הפרטי. זה יצא לו מן הפסוק הראשון של פרשה ג: „הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפָני ופתאם יבא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים". בזה ראה שֵם הנביא, כי הבין, שזה אמר הנביא על עצמו. ולא שָם אל לב, שאלמלי היה מלאכי שֵם עצם של הנביא, היה צריך לכתוב „את־מלאכי", כנהוג בפעול ידוע. אלמלא היה נכשל באגדה קדמוניה ובאמונה קדושה ונוראה של העם, היה לָמֵד מן הפסוק הזה עצמו, שנכפל בסוף הכפר, כי שם הנביא היה — אליהו. כי שם נאמר: „הנני שולח לכם את אֵלִיה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". וגם את הפסוק הזה אמר הנביא בלי־ספק על עצמו, שהרי גם נביאים אחרים דברו בשם ה' על עצמם כמו על גוף שלישי, כמו שהראיתי למעלה. אֵלִיה, זה בעל הספר [2], פִנה דרך העם להחזירם בתשובה ולהיטיב מעשיהם, להחזיר את הנשים המגרשות חנם ואת בניהן (ב, י וכו') — ועל־ידי־זה השיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. „האדון אשר אתם מבקשים" הוא אלהי־המשפט, ששאלו עליו (בסוף פרשה ב), שיענש את הרשעים המצליחים, פורקי על־שמים; ו„היום הגדול והנורא" הוא יום הדין בעושי הרשעה. אי־אפשר אפוא, שהכַונה כאן על אליהו הקדמון, שמעודו לא עָסק בשלוח נשים וילדים ובשאלת „רשע וטוב לו".

רק השאיפה הַמֻפלגה לנפלאות בימי האפלטונים החדשים והאסיים (שהיו מחַקים מעשי אליהו בהתחבאם ובברחם המדברה), בימי חבור ספר־דניאל, ספר־היובלים, ספר־חנוך וצַוָאת השבטים וכו' — גרמה תקוה ותשוקה אדירה לשִיבת איש־הפלא ומטהר־האמונה של הימים הראשונים, החי לעולם באמונת העם, ולפיכך לא יָכלו מאספי כתבי־הקֹדש והמתרגמים הראשונים לראות אחרת בפסוק האחרון של ספרי הנביאים, אלא נבואה על חזרת אליהו הראשון על הארץ. החֵפץ היה גם פֹה אבי המחשבה.

עכשו נפתחו כל השערים לבעלי הדמיון, שהיו מצוים בימים ההם. הנוצרים הראשונים בנו על הפסוק הזה את אמונתם בשליחת יוחנן המטביל, שאמרו עליו, כי הוא היה אליהו. ובתוך היהודים נוסדו על זה אלפי אגדות ולֶגנדות על־דבר גִלוי אליהו ומליצה

---

1) לפי אמונה עתיקה, שהיתה מצויה ביהודים בימי בית שני, שהמשיח צריך להיות נרדף ומצטער בתחִלה, כמו הגואלים הקדמונים יוסף, משה ודוד, ונהרג כמו הגואלים האחים בני חשמונאי. האמונה הזאת נזכרת בכל הספרים הגנוזים של ימי בית שני.

2) אֵלִיה זה נכתב חסר־ו' דוקא, ואליהו הקדמון נכתב כמעט תמיד מלֵא ו'. וכן אנשים אחרים, שנקראו כן (עַיֵן דבהי"א, ח, כ"ז; עזרא, י, כ"א וגם כ"ו), נכתבו חסרים. קדמונינו וכל לומדי התנ"ך עד היום הזה לא דקדקו בשמות הנזכרים בדברי הימים ובעזרא ולא ידעו, כי השם הזה היה רגיל.

בשמו כמו בתאַר, בתור „לשון נופל על לשון". ויש שהוא קורא לעצמו משום־זה „עבד ה'" ו„עבד מושלים" (מ"ט). וגם את ישראל ואת כורש הוא מכנה „עבדי", כשם שקרא ישעיהו הראשון לשארית יהודה „שאר־ישוב" ו„עמנואל" על שמות בניו, וכן מצאנו בהושע. ראוי להתבונן, שהתאַר עֶבד על מי־שהוא לא נזכר אף פעם אחת בחלק הראשון של ישעיה ולא בפרשיות האחרונות מן נ"ו ואילך, — הלא דבר הוא! מנהגו זה של הנביא, לרמז רמזים בשמו, חזק את הטעות, לראות בכל „עבדי" רק תאַר. אבל הפסוקים, שהנביא מזכיר בהם שמו מפרש, בלי כל מליצה ורמז, הביאוני לידי הכרת האמת הזאת, אף־על־פי שהוא מדבר על עצמו בגוף שלישי כדרך נביאים.

כמה פשוט וטבעי הוא מעתה הפסוק בישעיה, מ"ב, א וכו': „הן ע ב ד י אתמך בו!" דברי חזוק ואמוץ, המצוים גם בראש ספרי ירמיה ויחזקאל. „נתתי רוחי עליו, משפט לגוים יוציא. לא יצעק ולא ישא (קולו) ולא ישמיע בחוץ קולו" — כנביאים אחרים, שהיו נוהגים להוכיח ולהטיף בעל־פה בחוצות ובשערים, אלא הוא מפרסם נבואותיו בכתב. ולפיכך אין דומה לכח לשונו ולצחות פיוטו. „קנה רצוץ לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה" — כלומר, אין עבדי כנביאים שלפניו, שהיו זורים מלח על פצעי עם רצוץ, דווי וסחוף, בשעת יגונו ושברו הגדול. חבלו של הנביא הזה נפל בנעימים, להיות נביא הנחמה והתחיה.

כאשר התחיל כורש לצאת למסעיו, לכבש את ארצות אסיה התיכונה והמערבית, צהל הנביא לקראתו בתור מְשַׁבֵּר זרוע בבל הרשעה וגואל ומושיע את ישראל (ישעיה, מ"ה). אך הרי בעת ההיא עדַין היתה מלכות בבל קימת ופקידי הממשלה ושומרי סדריה לא יָכלו לשאת דברי־מרד כאלה מפי היהודי השבוי, — ובכן, כפי הנראה, עלתה לו מה שעלתה לירמיהו בירושלים בימי המלכים האחרונים (ירמיה, כ"ו). הוא נתפש כפושע במלכות ונאסר באזקים והֻשלך הבורה, ושם קרהו. כל מה שהוא מספר על עצמו בנבואותיו [1]: מרב צרה ויגון ורעב נעשה עִוֵר וחֵרש, גוו נמסר למכים, לחייו למורטים ופניו לכלמות ורק, מראהו נשחת ותארו נשתנה מתאַר אדם, כל מחלה ומכאוב דבקו בו ואיש לא שם לבו אליו וכו'. אותו הצדיק המדֻכא, הנספה בלא משפט והסובל עון אחרים, אינו איש אחר, כי־אם הנביא הכותב עצמו, הקורא בשמו שתי פעמים באותו הענין (נ"ב ונ"ג): „הנה ישכיל ע ב ד י, ירום ונשא וגבה מאד" (נ"ב, י"ג). כי כאשר נתקימה נבואתו וחיל פרס בא בבלה, בודאי הוציאוהו וגדלוהו ונשאוהו, ככל אשר קרה לירמיהו כשנכנס נבוזראדן ירושלימה. ופעם שנית: „בדעתו יצדיק ע ב ד י [2] לרבים ועונותם הוא יסבול" (נ"ג, י"א). ומה־מובן עתה הפסוק הסמוך: „לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל, תחת אשר הערה למות נפשו ואת פושעים נמנה והוא חטא רבים נשא ולפושעים יפגיע" (שם, פסוק י"ב). כל הפסוק הזה יש להבין כמשמעו. שר צבא פרס נתן בודאי לנביא־המרד חלק בשלל, לפי שמסר נפשו לבשר חרבן בבל ולרפות ידיה בעוד מלכותה קימת ובשביל זה נמנה עם הפושעים ונשא חטא מורדים רבים, שלא נתפשו, ולפני שר

(מקומו של יפתח) — מזרחה יעבור ולא צפונה. ובאמת הכַּוָּנה: אל העיר והמשפחה, שנקראו צפון בנחלת גד (השוה בראשית מ"ו, ט"ז; במדבר, כ"ו, ט"ו; יהושע, י"ג, כ"ז). כי יפתח היה, למרות המסורה, משבט גד ולא משבט מנשה, ומשום־זה טענו פליטי אפרים אל יפתח: „אתם גלעד בתוך אפרים בתוך מנשה" (שופטים, י"ב, ד), כלומר, ארץ גלעד של גד מקומה בין אפרים ובין מנשה, שכבשן, ומדוע קראתם למנשה ולא לנו? — טעות כזו עצמה טעו כֻלם בשירת דבורה: „אז ירד ש ר י ד לאדירים עם, ה' ירד לי בגבורים". „שריד" הבינו הכל כמשמעו, ובאמת הוא שם עצם פרטי של עיר ומשפחה בנחלת זבלון (השוה בראשית, מ"ו, י"ד; במדבר, כ"ו, כ"ו; ויהושע, י"ט, י). אגב צריך להפריד מלת „עם" מן „לאדירים" ולגרוס: עם־ה'.

1) מ"ב, י"ט; מ"ט, ז; נ, ו; נ"ב, י"ד; נ"ג כל הפרשה.

2) כך יש לגרוס. והמלה „צדיק", שבין „יצדיק" ובין „עבדי", רק נכפלת היא ונגררת מן המלה „יצדיק", כמו: אהבו־הבו (הושע, ד, י"ח), פקח־קח (ישעיה, ס"א, א), ירחק־חק (מיכה, ז, י"א), בהמה־המה (קהלת, ג, י"ח).

טָעֻיּוֹת קַדְמוֹנִיּוֹת

א

שני נביאים שלא נודעו שמותם

אמנם נביאים כאלה, שלא נודעו לנו שמותיהם, היו בישראל וגם נזכרו בכתבי־הקֹדש הרבה יותר משנַים. אבל שני אלה, שרוצה אני לדַבּר עליהם בזה, מיֻחדים בדָבר אחד, ששמותיהם מפֹרשים בספריהם ורק טָעֻיות עתיקות, — שמקורן במסורות־אגדות, שהיו מצויות בעם ושקדמו לקביעות כתבי־הקֹדש ולרשימת שמות המחברים בראשי הספרים, — גרמו לנו, שֶׁשֵּׁמות מפֹרשים היטב לא הובנו עד היום הזה. ולא עוד, אלא שהאגדות ההן, שחסו עליהן קדמוני אֻמתנו, במצאם בהן אמונה נעימה ומנחמת, נהפכו לנו לרועץ, כי שמשו יסוד לברית החדשה, שכל־כך יסורים באו עלינו בגללה. הגיעה העת לברר את האמת גם בנדון זה ולהחזיר לנביאינו האלמונים את שמותיהם, שאבדו להם. כי חוקרי התנ״ך מן הנוצרים, שלהם עזבו חכמי ישראל — לבשתנו — את החקירה בכתבי־קדשנו, לא יעשו זאת לעולם, כי את יסודי אמונתם לא יהרסו בידים.

שני הנביאים הנם: „י ש ע י ה ו ה ש נ י״ ו מ ל א כ י.

י ש ע י ה ו ה ש נ י. בנוגע לנביא הזה מכר שמו האמתי מפֹרש לא פחות מאחת־עשרת פעם בספרו [1]. שמו היה עַ בְ דִּ י [2].

1) ישעיה, מ — נ״ה; מן נ״ו ואילך אין חוקרי המקרא מיחסים עוד לנביא הזה.

2) עַיֵּן ישעיה, מ״ב, א; מ״ב, יט; מ״ג, י; מ״ט, ג וכו׳; נ״ב, י״ג; נ״ג, י״א.

זהו שֵׁם עברי אמתִּי בלי כהל ושרק — כלומר, בלי הרכבה עם איזה שֵׁם קֹדש — על משקל השמות נחבי, מחלי, זמרי, שמעי, לבני, חפני, עמרי, תבני, כרמי, זכרי, שמרי, ישעי, יגלי, גדי, פלטי, זבדי, שהיו מצוים הרבה בימי הנביאים. וגם בשם עבדִי עצמו נקראו עוד שלשה אנשים אחרים הנזכרים במקרא [3]. אבל כיון שהוראת השם הזה הוא תאַר וגם כנוי גוף ראשון נספח אליו, לפיכך טעה בו רוֹשֵׁם שמות הנביאים בראשי הספרים, וגם מאספי כתבי־הקֹדש, שספחו את הספר לישעיה בתור מפעל נביא שנשכח שמו [4] והבינו את שם־העצם הפרטי עבדי כתאַר, אף־על־פי שלא בכל מקום הולם התאַר הזה את הענין. ואחריהם נמשכו המסורה והתרגומים השונים והמפרשים — ולא הרגישו כלל, שנכשלו בשמו הפרטי של הנביא [5], לפי שהנביא עצמו משַׁמש לפעמים

3) עַיֵּן דהי״א, ו, כ״ט; דהי״ב, כ״ט, יב; עזרא, ו, כ״ו.

4) לפי שגם בלא זה מכיל ספר־ישעיה לקוטים מנביאים שונים — נעלמו השמות, דבר שהרגישו כבר חכמי התלמוד על־פי איזו מסורה עתיקה (עַיֵּן רש״י לישעיה, ח, י״ט). גם משא בבל (י״ג — י״ד) ועוד משאות אחדים ופרשיות ל״ד — ל״ה הם לפי דעת מבקרי־המקרא לא מישעיה.

5) כיוצא בזה טעו כֻּלם בפסוק „ויצעק איש אפרים ויעבור צ פ ו נ ה ויאמרו ליפתח״ וכו׳ (שופטים, יב, א). עַיֵּן בתרגומים ובמפרשים, שכֻּלם הבינו „צפונה״ כמשמעו. ולא הרגישו, שזהו דבר שאי־אפשר, שהרי העובר מהר אפרים את הירדן אל הר הגלעד

לאחר זה אמרו עליו, כי זה הנער קֹדש הוא ולא ראה קֶרי מימיו ואין לו עסק אלא בנכתרות... אחר זה התחיל לנהוג עצמו בגדולות ונפלאות וקנה לעצמו נחלאות וקרקעות... וכהנה רבות... קנה לעצמו שדה ושדות ותענוגי בני־אדם, עגלת צב... סוסים לבנים, שרוקים, אדומים... ומשרתיו הלביש בבגדים מיוחדים כחוק וכדת האומות. וזה היה חלול־השם גדול, ברכבו במרכבת המשנה אשר לו נגד העמים, באמרם: בן יונתן רבכם — גנב או קוביוסטוס או מכשף הוא? זולת זה — מאַין לו כל המעות האלה? המן הגֹרן או מן היקב? אחר זה התחיל לבנות חרבות למו, ולמעלה מפתח ביתו העמיד תבות אלו: ג ב ו ל ב נ י מ י ן ב צ ל צַ ח... בין המצָרים, בחצות הלילה, התחיל לנגן על כלי־זמר שלו, ובערב ט' באב היה תחלת חִנוכו של ביתו, ושם בָּנה במה לעצמו והתנהג עצמו בטכסיסי מלכות ושררה"...

והלאה: „אצל כל פנה ורחוב נראים סוסים דוהרים שלו ומרכבה מצופה זהב והוא יושב בתוכה בלי כובע כחוקות האומות וכל מגמותיו לדַמות עצמו לשר וליועץ למלך, ללכת בדרכיהם... אמרו עליו: במקום שהקדוש האלקי רשב"י זצ"ל סִיֵם ספר זוהר — בדעתו להתחיל שם, זוהר חדש לחַבר... ר"ח אִיָר נסע מכאן ונסע דרך רחוב היהודים במרכבה חדשה מצופה זהב וקרונות ומשרתים עליהם — והרוכב תקע בחצוצרות"...

כזה היה האיש. חולם־הַקֵץ ישראלי. על פתח ביתו היה כתוב: גבול בנימין בצָלצַח. צל צח, ים ויין, חסד ודינים, סיטרא דימינא וסיטרא דשמאלא — ונגינות בכנור בחצות הלילה. ועל אדם כזה יודע גרֶץ, ההיסטוריון, לכתוֹב רק איזה דברים של רִפרוף ושל שטחיות ושל הסֵר־הבָנה... לנפש החולמים לא יבינו.

ומתוך אגרת שכָתב מָרדכי אחי וולף אל ר' יהונתן אביו: „בַקָשתי להודיעני השורש בענין י מ י נ י, אם אמת הדבר, שכָתב לי הרב מהור"ר נתן ארהולץ, שיש לו גִנה, שאילנותיה מוציאין פירות של זהב טהור"... האח, בן למשפחת החולמים גם־הוא, האמין בַימיני, בוולף אחיו, אמונת־אמן, ושאל, אם אמת הדבר, שיש לאחיו גנת־זהב. כי בנימין זאב, „בנימין בצלצח", עָסק באלכימיה. וחלם תמיד חלומות על הזהב הטוב, כפרַנק. הוא רצה בכֹח קבלה מעשית להוציא מתוך צל החֹמר העכור, מברזל ונחשֶת, את הצחות שבהם, את הזהב המבריק והמעַוֵר עינים בתפארת־תכליתו. אדם, שבימֵינו אלה וַדאי היה מוציא כֹחו לאמנות, נעשה בימים ההם למשַבר קלִפות ומבקש זהב ומקָרֵב גאֻלה...

והאיש הזה, שנלכד ברשת הרעיון השבתאי בדבר חִלוף־הלבושים, היה לכאורה חבר־לדעה של פרנק. עסקים היו לו עם פרַנק האב ועם חַוה פרנק, הבת. אבל, כאמור, עם כל הדמיון שבין הבַרון פון אַדלֶרסטַל והבַרון פון דוברוצקי—הוא פרנק—הבדל אחד עִקרי היה בטִבעם של שני ספיחי־שבתאות אלה. סוף־סוף היה פרנק גוי שנסבה לבין ישראל ושָאף לחזור לסורו, ואִילו בנו של הגאון מפרָג, עד־כמה שיש לִדלות ולהעלות את דמותו מתוך דברי עמדין הנאמרים לקַנטר, היה איש יהודי תועה, מקֻבל בן־ישראל, אשר הרומַנטיקה השבתאית המעתהו.

הימים ימי מפח־נפש לאחר הכזָבת החלומות — וספיחי־השבתאות עוד לא אמרו נוֹאָש, חתרו בכל עֹז אל חוף מדֻמה, לא רצו להניח את המסוט השבור מידם—עד שקצף עליהם שר־האֻמה את קִצפו הגדול והאחרון ונטרפו סירותיהם ושטפום הגלים והד־קולם עבר ובטל מישראל.

פרנק ואיבשיץ — שני טפוסים יסודיים בין ספיחי־השבתאות של הימים ההם. מצד אחד — הרדיפה העכו"מית אחרי תמונה, רדיפת פרַנק, ומצד שֵני — גחלת־ישראל מעמעמת בגל הדָשן, „כסא־של־שלמֹה" אשר לוולף איבשיץ.

אהרן צייטלין.

שלמה. והוא ימלך וישב על כסא מלכותו... ולפני הכסא עמדו שני מקלות, ועליהם עמדו תרין יונים חיין, יונה חדא מסיטרא דימינא ויונה חדא מסיטרא דשמאלא, והיה נראה כמין שופר פון פאפיר (של נייר) בפיהם, והוי פרחו בגדפיהון, ובשעת הפריחה היה וואלף מדבר בלשון זוהר, והיה נראה כאלו לדידיה צייתו בעסק הפריחה"...

מן המספר שם הלאה מוכח, כי היה איבשיץ מתנהג במסבתו כראש ומנהיג של כתה. התנהגותו מזכירה את זו של פרנק. חדר מיחד היה לו, שהיה נכנס לתוכו, ובהכנסו היה לובש בגדים של משלמי. שבתי צבי, כידוע, „החליף את לבושיו". בפי אנשי־חברתו של איבשיץ היה הדבר מכנה „סוד הלבושים". חלוף הלבושים הוא צרך שבירת־הקלפות...

כסא של שלמה, כסא־מלכות ובגדי־מלכות — הנה החלום! גם בנפשו, כבנפש פרנק, קנן חלום המלוכה. אדם בלבושי־תוגר עומד ליד כסא־מלכות, והכסא לבן כלו ומבהיק כלו, עומד לפני הכסא או גם יושב עליו במלך, ושתי יונים חיות — סמל קדשה וסמל טמאה — נושאות כנפן לעוף, ובשפה שהוא מדבר, נראה הדבר, כאלו בכח־דבריו הן מאבירות. מולך אדם, מולך על טוב ועל רע. בר גינס היהודי הוא, כיאות לבן עם ה„זהר", מקבל מבהק ויודע שיחת־עופות כשלמה. והצפורים אינם עופות סתם. אדם מדבר בלשון זהר, וכשהוא מדבר — ים של חסד שופע מפיו ובין של דינים הוא משבר את הקלפות, משבר ומיסן אותן ומכניען לרצון שמים. תמונה מלאת הדר רב מתגוללת פתאם לנגד עיניך מתוך דברי הרב, המתכון לקנטר ולהקניט ולהשפיל עד־עפר. תמונת בר גינס יהודי.

אמנם כן. איבשיץ זה, בעל ה„כסא של שלמה", האיש המדבר בלשון הזהר אל שתי יונים חיות — גם זה היה איש־המין, איש מטפוסו של פרנק, אולם אחר היה, שונה בהרבה מאותו משורר־הדיוט. זה בן־הגאון היה מתלמידי חכמים, אף שר"י עמדין קורא לו „מנוער מכל מדע", „בור ריק אין בו מים של תורה" וכיוצא בכך. כל איש היודע קצת לקרא בין השיטין ולברר את האמת מתוך תבן הדברים השדופים והחצופים של כתבי־פלסתר, יווכח מיד, כי אותו קנאי בן קנאי, — אגב, גם הוא אישיות מפליאה במינה, הזקה מצור וקשת־הערף כנצח ישראל, — הפריז רב יותר מדי וסר מדרך. אין גם להאמין במה שיספר בכתבי הפלסתר והפולמוס של ר"י עמדין על חטאי האיסות של איבשיץ. זה האיש, אשר בשחרות ימיו, בהיותו כרוך אחרי תורת „חלוף־הלבושים", אחרי חלום שבירת־הקלפות, היה מדבר בלשון הזהר ומחבר כתבי־קבלה, ושאחר־כך, לעת תשובתו וזקנתו, חבר חדושים בהלכה — איש זה היה בר גינס יהודי, בר גינס ישראלי כלו.

פרנק עצמו — רק מעט מאד היה בו מבן־ישראל לאמתו, מבר גינס יהודי. מעקרה היתה זאת הופעה גויית, עכו"מית, או, למצער, הופעת־תערבת, הופעת־כלאים תוהה ומסרסת. אכן בן הגאון מפרג נפלה ממנו לטובה ברית תורה שבו, במין אצילות יהודית דוקא. אביו הגאון — והן דבר זה מן הענין יש בו — ראה אותו כראות מלאך־אלהים ממש. אמרו עליו, — מספר אצל עמדין גופא, — כי „לא ראה קרי מימיו". והרב עמדין, המספר לנו זאת, אינו חל ואינו מרגיש, כי בין התמונה, שתאר הוא, תמונת־הזועות, ובין האיש, שמעריציו ספרו עליו כדברים האלה, רב המהלך מאד...

ועוד מספר אצל עמדין, כי פעם אחת, בהגיע „ליל כותי", פנה וולף ואמר לאנשיו: „עתה אפילו גאוני־ארץ מקלקלים השורה, שהם יושבים ומשחקים בקלפים, ואילו אנחנו נלך ונחריב את הקלפות!" — מיד לקח את כנורו בידו והתחיל מנגן ומזמר זמירות ובכה בכיה גדולה עד צאת הכוכבים...

אדם שר ובוכה עד צאת הכוכבים, וכנורו בידו. אדם רוצה להחריב את הקלפה שבקרב נפשו בקול זמרה, קול בכיה גדולה וקול כנור. ועמדין רוצה, כי נאמין לו, שהיה האיש הזה ארור...

„זה שנתים, — אנו קוראים אצל עמדין מפין אגרת של אנשים עדים, — או שלש שנים, שנסע וואלף בן רא"י מכאן והיה נער בער ומנוער מכל טוב... פתאם נשמע קול בואו עם אביו מברסלוי מחתונת אחותו ניסל במרכבת המשנה אשר לו והבחורים לומדי הישיבה בכאן באו לקראתו בסוסים ובפרדים ובכרכרים וקראו לפניו אברך

בנטיות רוחם לפרנק. אלה היו בטבעם אנשים בעלי דמיון עשיר מטפוסו של פר גינט האבסני, אנשים בעלי השגות־חיים גדולות ובעלי נטיה להתחפשות בלתי־פוסקת, לא התחפשות של צביעות, אלא — של צבעים. הפר־גינטים הם אנשי גזן וגלגול, ריטרי־מדינה, המקימים היכלי־דמיון על היכלי־דמיון, נקלעים תמיד מצורת־חיים אחת אל השניה ומתגלגלים בהמון גלויי אישיות. אדם כזה היה באותה תקופה גם בנימין וולף איבשיץ, הוא גם ברון פון אודלרסטל, והוא מקרב לפרנק ולפרנקאים. יש מקורות תולדתיים, שלפיהם נעשה בסוף ימיו בעל־תשובה גמור, קבל עליו ענויים וסגופים ואף הדפיס את ספר אביו בהלכה, „בני־אהובה", בהוספת חדושים משלו. פרטים ברורים מחיי האיש נעדרים. קצת אנו למדים על־אודותיו מתוך כתבי־הפולמוס של הר"י עמדין, שכתב לחרף ולתת לשמצה את איש־ריבו הגאון ר' יהונתן מפרג. אותו, את האב ואת וולף בנו, השליך ר"י עמדין לתוך קלהת מרתו המעלה קצף גדול. והנה לאחר שנסיר מעל דברי הרב איש־הריב את הקלפה העבה של הגזמות יתרות, דברי נאצה והשלכת שקוצים בעלמא, ונתבונן בעצם הדברים בלא לב ולב — ויכולנו לעמוד קצת על טיבו של הברון איבשיק הנזכר.

פר גינט יהודי זה, שהיה יוצא לטיל בכרכרות רתומות לסוסי־הדר ועסק באלכימיה ובח"ן, היה איש בעל חוש־הצורה. על אהבתו לחיצוניות של יפי ועל הסדרים בביתו, שמתוכם נכרת נפשו המסתורית־חושנית, נקבל מעט־מה מתוך דברי ר"י עמדין אלה:

„...נעש(ת)ה המכירה ממטלטלין של הנער הארור וולף איבשיצר בחצר כבוד שלו, יקב זאב הנ"ל, ולפי שרציתי להיות עד־ראיה, כי לא האמנתי לכל הדברים הנאמרים מהנמצא עליו ותועבותיו בחדרי משכיתו — לכן הלכתי בעצמי לראות... מצאתי שם עוד עומדים שיריים מהפסילים שלשה, כי העיקריים והרבה כיוצא בהם כבר נמכרו לפני בואי, ונשארו עדיין אלה, חצובים מאבן שיש לבנה, שקורין אלבסט"ר, והיו פסילי מניקה וילד. אלה נמצאו עוד בגן. ובתקרת חדר הגדול בבית ראיתי מצויר ומשוח בששר צורת היכל כוכב־נוגה, הידוע לעבודת אלילים הישנה, שהיתה מצורות זכרים ונקבות חלוצות־שדים, נחבקים ונאבקים זה עם זה, ערב רב, עם כלי־זמר שונים בידיהם, עושים מחול בכל עגוב ועגבות, כדרך החושקים, הכל בציור יפה. ובחדר הקטן שבצד חדר הגדול, שבו היה מסתיר ומסגיר עצמו הנער הארור לפעמים איזה ימים ואמר, שבו מתבודד ושורה עליו רוח הקד"ש ושחינ"א (רוח הקדש ושכינה), — שם ראיתי מצויר בשמי קורה זכר בחור חובק נקבה, ילדה יפה מאד. את אלה ראו עיני והסתכלתי בדיוק נאות ועשיתי כעין עברה לשמה, כדי להיות עד־ראיה ברור. עוד עמדה שם להמכר אורלאזי (אורלוגין) גדולה, וכלי־זמר, קלאוויר, עם צלמים כמער איש לויות, ופסילים שאין להזכיר, וראום אנשים הרבה במעמדי, אבל אני לא רציתי להביט עוד, שלא לטמא עיני"...

הרב המקנא קנאת ה' צבאות לא רצה לטמא עיניו; ואם גם הסתכל „בדיוק נאות" — הנה עשה זאת רק „כדי להיות עד־ראיה ברור". — ואף על־פי־כן לא עצר ברוחו ולא נמנע מלהזכיר, ולו גם אגב־אורחא, כי אותה ה„נקבה", שראה מצירת „בשמי קורה", היתה „ילדה יפה מאד"... אפינים הם הדברים לגבי ר"י עמדין, שלא היה רחוק כלל וכלל מלהיות גם הוא איש־היצר *).

על אספות־המסתרים בביתו של וולף איבשיק ועל ההערצה שהעריצוהו מתי־סודו תספר לנו „גבית עדות מהבחור החשוב כ"ה יעקב אלזס":

„בשעת סעודה אחר תקונין מספרים מענינו של ש"ץ ומעשיו ומזמרים בפיהם הזמרים שיסד להם וואלף, הנקרא בפיהם „ימיני", נוטריקון: ים — יין. ים הוא מסיטרא דחסד, מורה על מזגו וטבעו הטוב ומטיב לכל; יין — מסיטרא דדין, מורה על מדת הדין, דאית ביה לשבר הקלפות... וגם נקרא שלמה ע"ש בחינתו, שהוא בחינת שלמה, לפי דעתו. אור ליום, קודם יום נסיעתו מכאן, האט וואלף געוויזן איין (הראה וולף) כסא מראה לבן, ולא ידעתי, אם הוא ככף או בדיל, ואמר על הכסא, שהוא כסא של שלמה, כי וואלף מצד בחינתו הוא

---

*) עין במה שכתב עליו ברדיצבסקי („שתי נשים בחיי יעקב עמדין").

אין לתמוה, שכל אלה וכיוצא באלה עולים אצלו בד בבד עם מחשבות נוקבות עד תהומה של מינות כאותה מחשבת „הנחש בגן־העדן“.

אין לתמוה על כך, לפי שכל עקרה של הופעה זו לא היה אלא מין מזיגה משנה של הדיוטות סוררת, מועדת, מגולת, עם עמקות שלא במתכון, עמקות מלדה.

ואף בצמאון־המין שלו, שעבר כל גבול, בצמאון של רצח — אף בו היו רגעי־אור. גם לצמאון־מין זה, כמה שלא יראה הדבר מוזר, יש ונטפלו סממני־חלום. זה תלין האשה, זה האיש, שהפקיר לזנות את בתו — אדם זה ידע בכל אלה גם את החלום על האשה. הנה קצת מסעפי־דמיונותיו:

„חמש מאות אלף שנה ומעלה עומד העולם, ועד־היום אין שום בריה יודעת דבר על־אודותיה. נחה היא במקומה האחד. כל הגבורות בה מכנסות. בלעדיה אי־אפשר ללכת ממקום למקום“.

עוד: „מראשית ימי־עולם לידי, רק לידי ולא לידי אחר, נתנה אותה ה ב ת ו ל ה, למען אהיה השומר לראשה“.

והנה רומן קצר:

„יש היכלות, בהם תשכון הבתולה. מסביב להיכלות יש אוצרות אין־קץ, מסביב לאוצרות — חומה עגלה, מסביב לחומה — נחש גדול רובץ וזנבו בפיו. איש לא יוכל להכנס שמה. רק לפעמים רחוקות נחש זה מוציא זנבו מפיו והתחמם לעין שמש. האיש היודע לכוין שעה זו — הוא יכנס בו ברגע לתוך אותם חדרים. ובאותם חדרים יש שלחן של זהב ועל השלחן עומדת צפור אחת ובחבל־זהב היא קשורה. האיש הנכנס שמה שומע קול הבתולה בדברה: „קח תחלה את הצפור בידיך ואל תנח לה לישון שלשה ימים ושלשה לילות, או־אז תמלא בקשתך“. האיש היודע לשמור את פקדתה — הוא יקבל אוצר גדול, ואשר לא יוכל — מות ימות“.

ופרנק ל א קבל את האוצר. הוא מת בחייו. מת אלפי פעמים. הרג וגם נהרג.

לא בכדי חלם פעם אחת והנה כלב לבן הופך לעיניו ונעשה ארי. מין כלב כזה, כלב לאו־דוקא לבן, היתה נשמתו של פרנק עצמו, והיה הכלב מתגלגל רגע בארי וחוזר מיד לקדמותו. בתקף גלגולים אלה אמרה נשמה זו לשדד מערכות ותשדד את־עצמה וגם נפלה שדודה.

„בעולם זה, — הוא אומר במקום אחד, — צריך שיהא כל דבר שברות נחלף בחמר, בגוף כגופנו, עד שיוכל כל אחד לראותו כראות דבר מוחש“...

ושוב אמר פעם אחת לתלמידיו: „ר ו ד פ י ם א נ ח נ ו א ח ר י ת מ ו נ ה“...

מתוך מיניות שאין דוגמתה ומתוך איזו שירה טמירה שבנפש גם־יחד, „רדף אחרי תמונה“ זה הנדח־הנדיח, מסיתם־נחשם של יהודי ווליניה ופודוליה חמומי־הדם, שהיו כרוכים בכל לבם אחרי רבם המוזר ותורתו המוזרה.

ובשמעי היום את קול בן־הממר עולה מערפל הזמנים — ונפלאתי פתאם לדעת, כי גם צלילי־הפארה לקול הגס הזה, צלילי נשמה אובדת, הקוראה מרחוק.

II

פְּר־גִּינְט יְהוּדִי

היה בפרנקאות לא רק מסערת־הים שבינצר, לא רק מן הדם השואג כארי. היה בה גם הרבה מכסף התפארת הארצית, מגעגועי החיצון ומהערצת החיגון — הדם לא רק שאג ונהם לטרף, כי־אם גם התגעגע.

מנהגי אצילות יתרה נהג פרנק איש־הדמיונות בחצרו, כאלו לא במקרה ובערמה נעשה ברון בסוף ימיו, אלא היה בן־חורין מאבות אבותיו, נינם הגא של רוזני־ארץ. הצורה הנאה הלכה עליו, על האיש הגס בעצם, קסמים ופלאים. את חוה בתו היפה, בת־יפתח אמללה זו, שהביא אותה אביה קרבן־תאוה ליוסף השני קיסר אוסטריה — את בתו זו עבד פרנק עבודת־עכו״ם ממש והיה מדבר בה כדבר אוהב באהובתו חמדת־נפשו. תכונה זו, התכונה של האלהת־הצורה, אפינית היא להרגשת־העולם של הפרנקאים. היה בהם, עם כל התועבה המוסרית שבמעלליהם, ממדת אמנים.

פרנק, המסורר־הפושע, ותלמידיו בעלי הנטיה לזדון החיים ולשירת החיים גם־יחד — הופעה זו היה בה מן ההשתערות וההתפרצות בכה לתוך עולם נכרי מאז. היו באותה תקופה שלאחר הכזבת התקוות, שתלתה אמה שלמה בשבתי צבי, הרבה אנשים קרובים

היתה לו הטמאה הזאת לקדשה רוממה, בעוד שעל הקדש קרא תגר כעל טמאה.

ומתוך שפיכות־דמים זו שבעריות הגיע פרנק לידי הרעיון על שפיכות־דמים גרידא, לידי חלומות קרב וקטל וצבאיות. לזה ולכיוצא בזה יאמר אצלו: „דעת" — „דעת הקדש של אדום". ודבר המשטר הצבאי המדיק, שנהג ב„חצרו", ידוע.

אמנם לצבאיות זו, שגם היא מקורה רק במיניות המפרזה שלו, עמל פרנק למצא כעין נמוק של מסתורין, כעין התנצלות מחפה ומרוממת. מוצאים אנו בין דבריו ממרה כזו: „הלא יעקב ברך את עשו: על חרבך תחיה. ומדוע אפוא הם מתים?" כנראה, רצה לרמוז בזה לתלמידיו שומעי־דבריו, שאין הגוים („הם") יודעים את סוד ה„חיים" על החרב („הם מתים"); ואולם הוא, יעקב, כלומר: יעקב־יוסף פרנק, הוא יגלה רז זה לעולם, הוא יקרא דרור לחרב ולחיים כאחת...

חיים על החרב! במין תאוה אכזרית, לוהטת, רוצחת, היה שואף לטנף ולטמא ולטמטם את ישראל, זה שהיה בעיניו התרים בפני הקלפה. „כשיכנסו היהודים לתוך ספירת דעת של אדום — או־אז כל ילד בן־שש משלהם יהיה מאמן עצמו בתרגילי צבא". והוא חלם והנה הוא עומד בראש צבא מבני ישראל, צבא של עשרת מיליונים איש דוקא, וכך גם „באר" את הכתוב: „וישראל עושה חיל" — לאמר: ישראל מקימים מקרבם חילות של צבא...

אדם זה הרגיש, כנראה, בנפשו, כי מן הנמנע הוא „לשבר" את ישראל, עד אם לא יעבור על צו ה„לא־תרצח". התרת נאוף בלבד לא סגי.

„דעת־הקדש" של אדום, חפשת־סדום של היצרים, נתינת־יד לשאול על־מנת לגנוב סודות (סוד היים נצחיים בארץ, סוד העשר ו„סודות" כיוצא באלה) מתוך בית־גנזיו של הנצח — כאלה וכיוצא באלה, עד־כמה שנתן להכיר מתוך המון־דבריו הפרועים־פראיים, היו דמיונותיו של אדם זה, החולם האכזר שבאכזרים.

הנה חלום מחלומותיו והוא כמעט אדיר בבריאתו:

„מין נחש יש בעולם, שעל־ידו מוצאים חיים. כמוהו כנחש־הנחשת, שעשה משה. מי שראה אותו — מצא חיים. ברם זה ששאל: מה לנחש בגן־עדן? — זה לא ידע כלום".

„לא ידע כלום!" גרש האלהים, גרש את הנחש מגן העדן אשר נטע — והנה בא זה ורצונו להחזיר את הנחש למקום שהגלה ממנו. מקום הנחש הוא דוקא שם, בגן נטע אלהים. הנחש נותן חיים. כמעט שאתה אומר: מין ניטשניות לפני ניטשה.

קלל האלהים את זה, שהדיח את חוה והטיל בה זוהמה. „אח־לצרה" היה פרנק לאותו מקלל. גם הוא, המתעה, היה מטמא את חוה ועל העדן לא רצה בכל־זאת לותר. אמנם סגור הגן — אבל בחזקה יש להרוס אליו, להרוס ולקחת. בחזקה או גם בעקבה. אין בודקים באמצעים. במקום אחד מגיעים הדברים לידי שגעון ממש. „אפילו אל האלהים עצמו — הוא אומר — אי־אפשר לקרוב בלי כסף"... רוצה אף יוצר־העולם בשחד.

כי יש אלהים ויש אלהים. האלהים, שיצר את העולם, — רואה פרנק בדמיונו, — הוא אינו אלהים חיים, אינו „האלהים הטוב". „האלהים הטוב" — הולך פרנק ורוקם את רעיונותיו־שגיונותיו כילד — היה נותן לכל לראש חיים נצחיים לאדם (קרי: לגופו של אדם). מה שאין כן עתה. עתה סופו של אדם למות — ומה טוב יש במות? לא, לא „טוב" הוא האלהים, כלומר: זה שברא את העולם, זה שגרש את הנחש מן הגן. אולם עתידה לבוא עת מלכותו של „האלהים הטוב" — היא העת של חיי־נצח גופניים, של עתרת החמר וברכותיו. ומסתבר, שהוא, פרנק, בעל־בריתו של הנחש ומטמא־האשה, הוא הוא יחיש עת זו — וכלום הדבר חסר, אלא עוד מעט „דעת־הקדש של אדום", עוד מעט חוזק־היד, חצפה כלפי שמים או גם גנבת־הדעת פשוטה... מעט שחד, שחד מעור...

ואין לתמוה בעצם, על כי הזיות תמימות־חולניות כאלה על חיים נצחיים של החמר וכו', וכן גם החלומות אשר חלם תמיד על פילגשים, על כתר־מלוכה, על הכבוד ועל העשר, וביחוד על האוצרות הרבים, השמורים בשבילו בידי „בעלי־הקבין" 1) —

---

1) על „בעלי־קבין" מספר ב„זהר חדש", ונתן לשער, כי הם שם רמז לספירות או גם למלאכים.

סוף־סוף גם זה היה אחד המעפילים־הנופלים, אדם זה, שבזדונו המיט רעה גדולה על ישראל שבזמנו וזרע תלמידיו, שנפזר לבין אדום, יצר לנו עד היום הזה.

גם זה לא סתם מפקר היה, ואף לא סתם מטרף, כאשר ידין איש־המדע 1). זה היה איש, אשר בכל שגעונו בקש גם־הוא על־פי דרכו את האם הגדולה של הנשמות, אלא שלא במקומות הקדשה חלך לבקשה. הוא קרב אל הקלפה באותה יראת־הרוממות, שבה נגשו אחרים רק אל הקדשה. המעין בתורותיו בלא לב ולב ישחק לא פעם עליו ועל הבליו הרבים, אבל אין לכחד, כי גם ימצא מה.

הקטעים מתוך „ספר הדברים" שלו בסוף ספרו של קרויסהר „על פרנק והפרנקיסטים" הם ערבוב־תעתועים של רשע־כסל וחלומות. למה יגרע חלקו של משורר? העל־כי מטרף היה וגם אכזר משנה — לכן חלומות־התפארת שלו פסולים? —

משורר רשע ואמלל זה אמר לאחות בחדא מחתא את כל הקצוות, להסיר כל חיץ בידים ולקרב בזרוע נפרדות. גם־זה, עם כל היותו שקוע באשפתות־החושים, היה אחד מדוחקי הקץ על־פי דרכו. הוא אמר לטמא על רגל אחת את הקדשה ולקדש מתוך־כך את הטמאה. הוא ערבב את התחומים ושם ערבוב זה לאחוד. מעין חלום נשא האיש המשנה בקרב נפשו המשנה, חלום על ההתכללות הגמורה, על הזווג האחרון. ובדרך לזווג אחרון זה התיר לעצמו וגם לתלמידיו כל מיני הזדווגות דלתתא. התרו בפה מלא העריות. נמחק, נמחק הצו: „לא תנאף". לא זכה — והנה היה לו קדש־הקדשים של המין לטמאת הטמאות. מלחמה היתה לו לא רק במצוות המורשה של ישראל; הוא גם בקש באיזה מובן לעקור שבע מצוות בני־נח. הוא כאלו שבר למעשה את לוחות־משה ואמר להגיע מתוך־כך למין הר־סיני חדש, שלא ידע היכן הוא נמצא, כשם שלא ידע מה שם האלהים, אשר אליו הוא מתפלל.

אחת ממחשבותיו החביבות עליו: רצונך לשפר דברים — שברם תחלה; ואחר־כך, כשתשוב ותחברם, יעלה חבורם יפה ביותר. צרך שפור — שבירה.

---

1) ד"ר ז. ביחובסקי, „פרנק וכתתו לאור הפסיכיאטריה", „התקופה", ספר י"ד—ט"ו.

„היה פעם — מספר פרנק — עשיר אחד בבוקרשט. נתנג לו מין עשב ונטרפה דעתו עליו. הוא היה מנגן נפלא בכנור. כשקנה לו כנור חדש — היה משבר אותו לרסיסים ואחר־כך שב וחבר אותו, למען ילך קול הכנור למרחוק".

ובמקום אחר: „בהשבר כלי־זכוכית ונתנו את הכלי אל בית־האמן להתקין מן השברים כלי חדש — ונעשה הכלי החדש נאה בהרבה ונקי בהרבה משהיה".

ולכן שבר ושבר, אבל לא הביא בחשבון את מעשיו, לא ידע גבול בנפשו ומחוץ לנפשו. שבר את עולמו הוא, שבר עולמם של אחרים — וכונן אגרופו כלפי חומת התעלומה. באגרוף גס של „יפתח" לא־למד שאף להבקיע אל קדש־הקדשים, לטול הכל בזרוע, במעשה־אנס של אלים, ובמין חמה של עקש דחק את רגלי השכינה, באומר: „אין פנאי ואין רצון לחכות".

לא בן הוא למקום, כי־אם אח לאותו „העומד לפני האלהים" — ולכן מתר לו הכל. כשם שמתר הכל ליצרו היוצר של אותו „אח" עילאה — כך מתר הכל ליצרו של פרנק, „אחיו" על־אדמות. אבל זו עקה, כי לא היה יצרו של פרנק מן היצרים היוצרים. זה היה יצר טורף ומטרף.

לשם איזה טרוף נפלא, שהיה צורח כינשוף־לילה בנשמתו, בקש לשבר את היחיד מישראל וגם לפוצץ ולשבר את החטיבה כלה. נחוץ לשבר את הקצוות למען חבר אותם. נחוץ לשבר את ישראל וגם את אדום — ולחברם אחר־כך חבור־הלולים, שיהי כלו חדש ומגמר. לשבר את אדום על־ידי הכנסת ישראל לתוכו ולשבר את ישראל על־ידי הכנסתו לתוך אדום. טמיעה, טמיעה וערבוב — והוא אמר: דבק יהיה. וכך הלך וערבב את עולמו על עצמו ועל כל הבא בחברתו. מטבעו היה מסכסך עצמים, מסכסך דבר בדבר, ועל־ידי־כך, דוקא על־ידי־כך, בקש להגיע למין שלמות משנה ולמין גבורה משנה, שלא ידע בעצמה מה טיבן.

צמאון־המין שלו היה צמאון הורג, שואף־דמים, צמאון של רצח. תמהני, אם היה בן־אדם שני בעולם, שטמא את גוף־האשה כמוהו. הוא כאלו היה מטמא־האשה מתחלת בריתו. מין דבר שבשפיכות־דמים היה בצמאונו. והוא לא אמר די, הגיע עד הנקדה האחרונה, כי

ספיחי־שבתאות

I

אחד הנופלים

כל הספרים קדש, ושיר־השירים — קדש־קדשים״. ברם בקרב הדורות חכמנו למדי ונדע: שיר זה אשר לשלמה — לא קדש־קדשים הוא, אלא שיר־אהבה פשוט הוא. קדש־קדשים? לא, אלא — חל שבחל. דרך גבר באשה. המנון־טבע לילדי־טבע. שירת־רועים מאז מקדם. ולא שמנו על לב, כי דוקא משום ששירת־קדומים הלזו שירת־אהבה היא, יותר נכון: שיר האהבה עצמה, שיר געגועי הגבר הנצחי על האשה הנצחית — דוקא משום־כך הוא גם שיר של אמונה ואלהות ומסתורין.

כמה נפגמת הרגשתם של אנשים במשך הדורות! וכי הופעת־המין הופעה שבחלין היא? אנו, בני חיים ורגשות שנסתאבו, אנו רק אנו האשמים, כי היה לנו המין, דוקא הוא, לדבר שבחלי־חלין, לענין שבפרוזה. והן נהפוך הוא: אין קדשה כקדשת המין ואין שבת־יצירה כשבתו. וכי אין יסורי־המין המבוע הראשון לכל יצירת אדם, ואם תמצא לאמר גם לכל יצירת האלהות המסתתרת עצמה? מי יודע אם אין דרגות באלהות, שהן מלאות יכורים מעין יסורי־המין באדם. אולי אותם היסורים הם שהמריצו את הספירות לידי יצירה והשתלשלות, הם שהולידו עולמות נגלים ועולמות שאינם נגלים. ה„זהר״, למשל, הוא ספר העוסק בכבשונה של השתלשלות זו, בכבשון ה„יצר הרע״ של האלהות. הרי זה בראש ובעקר ספר המין, ספר דברי־הימים אשר ליצר היוצר.

המסתורין הוא המדע על היצירה, היצירה באין יצר לא תציר — ולפיכך ברית כרותה בין המין והמסתורין. כמעט שאי־אפשר להפריד בין הדבקים האלה, כי מלכות האחת לא רק שנוגעת במלכותה של חברתה, אלא יש ושתי המלכיות נכללות זו בזו עד לבלי הכיר.

רצה אדם לעמוד על סוד היצירה — מיד פגע תמיד בסוד המין. תמיד היו בני־אדם מרגישים, כי כאן מסתריו של השם המפרש, אותו השם, אשר ארבע אותיותיו הפרו והיו לאין־סוף של אותיות, להמון גלויים אין־תכלה.

אכן הדרך הקדומה הזאת אשר למבקשי־נסתרות — הדרך מן המין אל תעלומות־העולם — בחזקת סכנה היא, סכנת־נשמות. לא פעם ראינו והנה ההולכים בה יקללוה. מעטים מבאיה ישובו, הטהורים ביותר ועזי־הרוח ביותר. ולעמת־זאת רבו התועים, תועי־סתם על־פני דרך־המדבר הזאת. הם לא יגיעו לישוב של מעלה, לא יבואו למקום אהלי־הקדש הלבנים, אשר שם מנוח לכף־רגל. במדבר ימותו ושם יקברו ולעולם לא יראו את הבית הטוב, בו ערוך השלחן לטובים בני־טובים, בו האם הגדולה של כל הנשמות עומדת ומברכת על הנרות, ובו יראו הבנים המאשרים מנוחת יום השביעי.

ויש גם כאלה המתים במדבר מיתה משנה, מיתת־פתאם של קרבן. נשמות תולות עיניהן ומבקשות לראות את האם, פתאם יתנפל עליהן הנמר המגזן של סיטרא דמסאבא — וטרף הנמר את הנשמה, לא ישאיר זכר.

הנמר המגזן, השוכן באותו מדבר, הנמר יפה־העור של ה„סיטרא־אחרא״, הוא שטרף לפנים גם את יעקב יוסף פ ר נ ק, רבם וראשם של „בני הזהר״, והוא איש נתעב־עלילה וגם אדיר־הדמיון, רשע, בן־בלעם ומשורר בחסד.

בעזבון זה אנו מוצאים בצד הדברים השלמים, שאינם מבישים כלל את הקולמוס שכתבם, גם דברים בלתי־שלמים, דברים שלא עלו יפה. הראשונים שאובים מאותה המציאות, ששם הוא בביתו („אבא סרגי", „חדז'י מורט", „השד", האידיליות הכפריות), והאחרונים הם אלה, שבהם נכנס טולסטוי לעולם שאינו שלו. כאן אנו מוצאים ריבולוציונרים וגם רוצחים וגנבים. נכר, שכבר היה לו לזרא החמר האנושי הראשון, הינו בעלי־האחזות, הגנרלים והאופיצרים וכו', ביחוד לאחר שכבר סחט את אלה עד הטפה האחרונה, והוא חשק מאד לחדור אל הדברים האחרים, שהרהיבוהו מ ר ח ו ק. אבל כאן לא עמדו לו כחותיו הענקיים והננו רואים אותו בכשלונו. הדמיון בלבד, ויהי גם זה של טולסטוי, אינו מספיק. במקום אחד הוא מספר על יחס־אהבה, שנתרחש בין אשה בורגנית עשירה ובין ריבולוציונר־פרולטרי, שהיה מורה בביתה. הוא מתאר את פרצופו של זה האחרון ומטעים בפרוש, שיש לו זקן. והנה בעוד שתים־שלש שורות הוא מוסיף: „השרטוט העקרי שבפרצופו, שבלט ביותר, היה הסנטר המפשל למעלה עם הגומה שבקצהו". סתירה כזו עשויה לצאת מתחת העט אך אם אין א י ש ח י לנגד העינים, אלא שרטוטי־פרצופים בודדים, פזורים, של אנשים שונים.

כמו־כן אין אנו נסחפים הרבה עם אותם מעשי־השד, דקירות הסכינים, זיופי השטרות וכו'. אלה עוברים לפנינו בלי האויר המיחד המלפף אותם. המחבר חבר את כל אלה ולא חי בהם. כאותו אבא סרגי, שגדלתו קפחה את גדלותו, הינו לאחר שגבר פרסומו בעולם ואנשים נהרו אליו מכל קצוי־ארץ, כן גם הסופר הגדול, משהגיע למדרגה זו. הנראה ביותר שוב אינו רואה. החיים הרחוקים, הגועשים הללו, כפי שקלטם מפי השמועה, מתוך העתונים, וביחוד מתוך הממוארים של גבוריהם גופא, ענינו את דמיון־האמן מאד־מאד, ויחד עם־זה הרגיש, שדוקא כאן, בספירות הנפלאות הללו, ידו, בתור מספר, על התחתונה.

הזוכרים אתם, כיצד פנה פעם אל הרשות והתחנן: השליכוני אל התפיסה או שימו חבל בצוארי! יחד עם קול הצדיק אנו שומעים כאן גם את קול הצַיָר־הסקרן, הרואה את־עצמו מלבר. בתולדות הספרות העולמית לא זר הוא החזיון, שסופרים גדולים עוזבים פתאם את שלחן־הכתיבה ומתיצבים בראש תנועה דתית, פוליטית או גם מיליטרית. במקרים כאלה הם אוהבים להראות, כאלו בעטו לגמרי בעברם ומתיחסים אליו כמו אל „חטאות נעורים". לא צריך להאמין להם. כשאנו מתעמקים בכל מה שהם כותבים א ח ר־כ ך, אנו רואים, שלא פחות מהמניעים האחרים, שדחפום אל הספירה החדשה, השתתף כאן הרבה גם האינסטינקט של הסופר ישר־הלב, החותר להופיע לפני קוראיו אף־הוא בתור אדם, בתור גבור, ושלכתביו יהיה מנתה הקסם המיחד של אותם הממוארים, שבבעליהם קנא כל־כך.

ג. שופמן.

כן ירד מקדם אל תהום השפלות של האדם. וזה כל כחה של הדת הנוצרית, לדעת פסקל, שגלתה את שני צדדי המטבע שבאדם. האדם נברא בצלם אלהים, „הוא השיג את כבוד אלהים עין בעין". אולם לא יכול לסבול את האור הגדול מבלי שתזוח דעתו עליו, לחייב את ה„אני" שלו, ולהשתמט משלטון אלהים. וזהו החטא הקדמוני; בעקבות החטא הזה הסתיר אלהים פניו מן האדם ונפל למטה, התרחק ממקורו עד שכמעט נשקע במ"ט שערי טמאה, ורק ניצוץ־אלהים אחד קטן לאין־סוף נשאר בו. — כל החפץ אפוא לעלות למעלה, הוא מכרח לראות את־עצמו, נפרד מאלהים, בשפלותו ונַוולותו, לבטל את עצמותו, ולשלול את ה„אני" שלו, בכדי להזהר מן החטא הקדמוני. „מן הנחוץ, אומר פסקל, להתנועע כלפי מטה, לא בשביל להשתקע שמה, כי־כדי לעלות מעלה", והאהבה אל האלהים אינה נקנית אלא מתוך שנאת עצמו. כי „זאת תורת הנצרות, אומר פסקל, לבלי אהוב אלא את אלהים ולבלי שנא אלא את־עצמו".

דרכו של שפינוזה ישרה. האיש, שהוא בן־חורין, כלומר, שהשתחרר מן השלילות והצמצומים והגיע למקום השכל והתבונה הטהורה — שערי שמים פתוחים לפניו, והוא הולך ומתדבק ישר באין־סוף. והצמצומים, המעכבים בעדו מלעלות למעלה, אין מקורם ב„חיוב האני" שלו, כי־אם בהשתעבדותו של ה„אני" למסבות שמבחוץ. כי כל צמצום מן החוץ הוא בא. וכל החושב, שצריך לפנות את המעצורים האלה, המעכבים בעדנו מלראות את פני אלהים, בבטול ה„אני" ובהקבלת שפלותו, אינו אלא טועה ומטעה. „כי רק האמונה הטפלה, אומר שפינוזה, גוזרת שכל מה שמביא לידי שפלות־הרוח הוא טוב, ומה שמביא לידי שמחה הוא רע", „וכל אותם המתחסדים, אשר כחם יפה ביותר לחרף את תסרונותיהם של בני־האדם... כל כונתם היא, שגם האחרים יהיו אמללים כמוהם"; אולם באמת „אין שום אל, ולא מי־שהוא, חוץ מצר־העין, נהנה מחלשתי ושפלותי" „והדמעות, הגניחות, המורא והדומה להם, שהם סמני חלשת־הנפש, אינם מביאים אותנו לידי עליה". לא בשלילת ה„אני" קונה האדם את עולמו, כי־אם, אדרבה, בחיוב מחלט של ה„אני" והתגברותו על הצמצומים שמבחוץ. השאיפה לשמור את הויתו ולהביאו לידי שכלול — היא כל התורה כלה, „היא היסוד הראשון והיחידי" לסלם ההשתלמות והעליה. אין אנו מכרחים להפנות מבטנו לאין, כדי לפתוח את שערי האין־סוף, כמו שחושב פסקל. כי „חכמתו של בן־חורין קימת בזה שהוא מתבונן בחיים ולא במות". —

ד"ר ישעיהו זנה.

עזבונו של טולסטוי

באחרית שנותיו של טולסטוי היה הרשם, כאלו התמכר כלו לחצי־מהותו השני, היינו לעבודתו הפילוסופית־תקונית, בעוד שמהחצי הראשון, הבלטריסטי, אם לא נסתלק לגמרי, הנה בכל־אפן נתרחק מרחק רב והתיחס אל זה בשויון־נפש. מפקידה לפקידה הגיעו אל הקהל קטעי־שיחותיו בתוך משפחתו ומקרביו, שבהם בטל את הספרות היפה תכלית בטול, לרבות גם את זו שלו. מזכירו גוסב מוסר ב„זומנו" מה שאמר טולסטוי אל מצ'ניקוב, כשזה בקר אותו פעם ביסניה פולינה. הרופא המלמד הביע את התלהבותו מ„מלחמה ושלום" ומ„אנה קרנינה". לטולסטוי לא ניחא היה מזה, והוא ענה, שאם כדאי הוא לאיזה שבח, הרי אין זה אלא על מאמריו, שבהם נתן בטוי להשקפת־עולמו. אם משבחים אותו על ספוריו, הוסיף, הרי זה כאלו יבוא איש אל אדיסון ויאמר לו, שהוא מעריץ אותו על שהוא מיטיב לצאת במחול ה„פולקה".

והנה באו לעולם אחרי מותו כתבי עזבונו. ומה אנו מוצאים שם? המון ספורים, דרמות ונובלות, קטעי ספורים, התחלות, ומהם בכמה נוסחאות. תחת רבים מהם רשומות דטות של כמה שנים רצופות, השנים האחרונות. הרי שלפנינו שלשלת עבודה בלטריסטית ארכה, שאינה פוסקת עד הרגע האחרון. מתוך רבוי הנוסחאות נכרת יגיעה רבה ועקשנית. מטעמים שונים לא מהר לפרסם את הדברים בדפוס, אבל בחשאי הוסיף לעסוק באותם הענינים, שעם כל הזדמנות אהב לזלזל בהם כל־כך. באמצע השיחות עם הכמרים ואנשים סתם על עניני אמונה ודת וכו', על בלוי־הזמן של הספרות היפה, נכנס לחדר־עבודתו והוסיף או גרע שרטוט, שרטוט טולסטויאי, בתאור טבע, פרצוף־אדם או טיב הרגשה.

מתוך כאב עצור של מתיאש. שפינוזה לא יכול להשרות במחשבתו את הריקות אפילו רגע אחד. הקבע והמלוא — יסודות הויתו הם. הוא תקן את הלקויים והשלים את הפגימות שבמחשבתו, ובמדה שהרבה להשלים את הפגימות, הדעות המקבלות והלקויות עזבו אותו אחת אחת. כלל אמר שפינוזה: „כל מחשבה שנתאזרחה בנו, אין אנו יכולים להפטר ממנה, עד שתבוא מחשבה יותר גדולה ותירש את מקומה".

ולפיכך לא בעט שפינוזה בעבר, לא הוציא את־עצמו מן הכלל, כי־אם נדחף חוצה; לאט לאט התרו הקשרים בינו ובין הסביבה — העבר שלו — ומבלי־משים והוא מבחוץ.

פסקל — דרך אחרת לו. הוא גדל באויר של ספק ושלילה, שמלא את הספירות העליונות שבצרפת. חבתו היתרה למונטין, יוצרו של הרוח ההוא, החזיקה מעמד בפני המהפכה הרוחנית שלו, והוא שואב ממנו את הארגומנטים הכי־חזקים ללמד סנגוריה על הדת. השלילה קודמת אפוא לחיובו. השלילה והספק אינם אצלנו צללים הבורחים מפני אי־הידיעה, כי־אם, אדרבה, הם צללי הידיעה עצמה, הם הולכים וגדלים עם הידיעה, הולכים ומתארכים עמה. שני אין־סופים הם,— מלמד פסקל,— אין־סוף למעלה ואין־סוף למטה, וכל מה שיש למעלה יש דוגמתו למטה. „המדעים — אומר פסקל — נעוצים סופם בתחלתם. תחלתם אי־ידיעה טהורה טבעית, שבה נמצאים בני־האדם בשעה שהם באים לעולם; וסופם — אי־ידיעה, שמגיעות אליה הנפשות הגדולות, שזכו לבוא עד מקום שהידיעה האנושית מגעת, והן מוצאות, כי אינן יודעות מאומה". השלילה, הספק מלוים את הידיעה על דרכה הקשה, וכשהידיעה מגיעה למרום פסגתה, השלילה פותחת את תהומה ובולעת אותה, והרוח האנושי נשאר ערם וריק כיום הולדו. באותה שעה הגיע זמנה של האמונה לכונן את ממשלתה על החרבות של המדע. וממשלתה של האמונה עריצית היא, ואינה יודעת ותורים ופשרות, „והיא מחיבת את פסקל לצאת מעולם החקירה המדע", לסגור את הדלת אחריו מבלי שוב שמה. —

II

בא וראה מה בין שפינוזה לפסקל. שניהם פרצו להם דרך לאין־סוף; פסקל הציץ ונפגע, שפינוזה יצא בשלום. „האין־סוף של פסקל, השלילה מרבה בו על החיוב. „מכירים אנו — אומר פסקל — את מציאותו של האין־סוף, אבל לא את טבעו, באשר מגבלים אנו". וגם את מציאותו אין אנו תופסים אלא מתוך שלילת סתירתו. „כלום תוכל לציר מספר שאין אתה יכול להוסיף עליו? בשום אפן לא, ולפיכך אתה מכרח לאמר, שאין סוף למספר". רצה היא אפוא המחשבה אחר הסוף ואינה מגיעתו. הוה אומר: האין־סוף אינו אלא שלילת הסוף. וכשם שהמחשבה רצה אחר הסוף למעלה, אחר הגדל שאין להוסיף עליו, כך היא רצה למטה, אחר הקטן שאין לגרוע ממנו. וגם כאן אין המחשבה מגיעה לידי סוף. ולפיכך,—אומר פסקל,—כשם שיש אין־סוף למעלה, לגדל, כך יש אין־סוף למטה, לקטן, ההולך עד לאין. ובין שני האין־סופים האלה, בין האין והאין־סוף, הולכת ונקלעת מחשבתו של פסקל, ואינה מוצאת מנוחה אלא בכנפי האמונה. —

האין־סוף של שפינוזה — כלו חיוב. אין הוא יונק את הויתו משלילת הסוף, כי־אם, אדרבה, טיבו של השכל הנקי, היוצר, בכך, שהוא טובע את יצירותיו, כלומר, משכליו, בחותם האין־סוף; כי עולמו של השכל — מלמד שפינוזה—הוא האין־סוף, ולפיכך „כל המשכלים אשר השכל טובע בהחלט, כלומר, מתוך עצמו וממקור ראשון, מביעים אין־סופיות". האין־סוף של שפינוזה אינו בעל דו־פרצופים, אין בו לא „מעלה" ולא „מטה", לא הוספה ולא חלקה. הוא למעלה מן המעלה והמטה, „הוא פשוט בלתי־נחלק", ולפיכך הוא יחיד במינו. — ואם יש צרך בשלילה — הרי זה רק בשביל להוריד את השכל לעולם הצמצום, „כי כל צמצום אינו אלא שלילה שבחלק". מחשבתו של שפינוזה שואפת להשתחרר מכל השלילות והצמצומים, כדי להגיע למקום השכל הטהור ולהנות מזיו האין־סוף.

III

פסקל ושפינוזה — שניהם מבקשים להתדבק באלהים מתוך אהבה, אלא שדרכו של פסקל מוליכה דרך השלילה, ודרכו של שפינוזה ישרה. פסקל אינו יכול לטפס אל האין־סוף שלמעלה אלא מתוך קפיצה אל האין־סוף שלמטה. אין האדם זוכה לראות את פני השכינה, אלא אם־

אנשים

שפינוזה ופסקל

למלאת שלש מאות שנה ללדתו של פסקל

האור מעיד על עצמו ועל החשך.

השכל טובע בראשונה את המשכלים שבחיוב,
ואחר־כך את המשכלים שבשלילה.

שפינוזה.

La raison ne la connait pos directe-
cnt, mais indirectiment, par „negation“.

אין השכל מכיר את (האין־סוף) ישר, כי־אם
באפן אמצעי והוא, על־ידי ה„שלילה“.

פסקל.

I

שפינוזה ופסקל — שניהם מרדו בעברם. כמעט שהגיעו לימי בגרות, וקלטו לתוכם את כל עשר המחשבות שמסביב להם, הם הולכים ונפרדים מסביבתם, מריקים את אוצרות־מחשבותיהם הישנים ומפקירים אותם, והם נכנסים לעולם אחר וממלאים שם את אוצרותיהם הריקים, — נהפכו לאחרים. ומשתי רוחות מתנגדות באו, ולשתי רוחות מתנגדות פנו. וכשנהפכו לאחרים, כל אחד מהם כבש עולמו הקדום של חברו, וזכה באוצרות מחשבתו שהפקיר. שפינוזה נזון מאוצרות המחשבה של התנ״ך והספרות הדתית; פסקל נזון מאוצרות המחשבה המדיקה של המתימטיקה. שפינוזה קבל עליו מרותה של הדיקנות ההנדסית, ופרק מעליו את על התנ״ך והאמונה. פסקל פרץ את גבולות השכל, קפץ וטבל במי האמונה, ונעשה לסנגורו של התנ״ך. —

לא הרי דרכו של שפינוזה כדרכו של פסקל. שפינוזה כל מקום שהוא בא — חיובו עמו, אין הוא סותר על־מנת לבנות, כי־אם, להפך, הוא בונה, ותוך־כדי־בנין הוא הורס; אין שיטתו נבנית מחרבנם של מתנגדיו, כי אין זה עניננו — הוא אומר — לגלות את מומי האחרים, כי־אם, להפך, שיטת מתנגדיו נחרבת מבנינו. הולך הוא בנר־החיוב ובודק בסדקים את ניצוצות־האמת, שתעו בחשך, ומעלה אותם. כי גם הטעות, אומר שפינוזה, אינה אלא אמת פגומה, והוא משלים את פגימתה לאור האמת. —

שפינוזה לא החריב אפוא את עולמו בפעם אחת, כי־אם בנה לו עולם חדש, שדחק את רגלי עולמו העתיק. הוא לא גרש את הדעות שנטפלו לו שלא מדעתו, בכפירה אחת נמרצה, הבאה אם מתוך חצפה יתרה, או

חמלה בלבנו, כי הלא הפרוטות הקטנות חזקו עוד יותר את יסורי החרטה, שסבל אחר־כך, ושום טובת־הנאה לא הגיעה לו מהן. אם לבגידה — הרי לא הוא היה היחידי בדברי־הימים. ואם לרצח אדם — כמה דמים נקיים נשפכו בשנות דורות! הן גם סוקרטס לא טעם מן הגביע ברצונו הטוב. גם הוס העלה על המוקד. אין כמעט גבור אחד, דורש טוב למין האדם, שלא הועלה על־ידינו לתליה או לשרפה. אלא מה? יהודה חטא באי־ידיעה. לא נבא לו לבו את גדלו של הרב בעיניהם של הבאים. הוא רק פקפק מעט. וכלום בעד זה ראוי הוא לענש חמור כל־כך? ואלו היה אלהים לובש היום בשר ונגלה לעיני מאמיניו פנים אל פנים, כלום לא היו בורחים ממנו כמפני מפלצת?

האדם בשר הוא ואינו מסגל לתפוס את הדר־השכינה עין בעין ומכל־שכן לראות את אלהיו מתהלך עמו ומסב על־ידו אל השלחן הערוך. רק צמצומים ומעוטים של אין־סוף מכשירים את ילוד־האשה לקבל פני השכינה — ויהודה הלא היה ילוד־אשה. וכלום שאר התלמידים לא עזבו את רבם ולא בגדו בו עוד קדם שקרא התרנגול?

והנה יצא קול: יהודה תלאת־האדם! יהודה בוגד! שחורה משחור היא נשמתו! כלום אין בפסק־דין זה משום צביעות?! מכלל רבבות אלפי נשמות הוציאו את האחת לדין אותה ברותהים לכפרה בעד חטאיהם של כל הדורות ואת אפרה פזרו על ימיהן של כל הארצות.

והן יהודה היה אדם. מחנן כל התכונות המבהקות של טפוס האדם עם חסר האמונה ועם הערמה הקטנה ועם הפסיחה על שתי הסעפים והאהבה למטבע. הוא היה הטפוס. צבוע לא היה. לא שקרן. אדם כמו־שהוא. האספקלריה המראה לאנושיות את דיוקנה. הוא הבהיל את מין האדם בצלם עצמו, ולפי שהגורל שתלו במחיצתו של אותו האיש, מצאה לה האנושיות תואנה לגולל עליו את כל הכבד של החטא השחור, אשר חטאה לצלוב. ובשעה זו עצמה, שרצחה את האדם לשם האלהות, ראתה חובה לעצמה לברא תכף למעשה־הרצח מפלצת אדם, נשמה שחורה, אשר תקלוט לתוכה את כל כתמיו של מין האדם החוטא. כך נוצרה אגדת־הבלהות על האיש מקריות, שהאנושיות התנקמה בו על אשר העז להיות אדם.

א. שטינמן

והטוב, ובעולם־העשיה נרמס הצדק ברגלים והשלטון נתן לכל מעַוֵל ואיש־זרוע?

אמנם מנקֻדת האמונה התמימה יש להניח קצת את הדעת: האלהים ירד מן השמים ולבש צורת בן־אדם, כדי לגאל את מין האדם. באֹפן זה מתישבת לכאורה הפרכה האחת הגדולה. אבל אין אנו נִצלים כנגד־זה מהמון פרכות קטנות. כיצד גאל אלהים באֹפן זה את האדם? ולמה דוקא באֹפן זה?— למה טרח את־עצמו אלהים וירד? — ודוקא בתקופה זו? ופעם אחת לכל הדורות? וכי על זה, שהמין האנושי לִכלך את ידיו בדם נקי, גאל את־עצמו? — ולמה גִלגל האב שבשמים לבניו את הגאֻלה על־ידי מעשה כזה דוקא? —

ואם להגיון, על טהרת השכל, חוזרת הַקשיה: אדם — ובמה זכה? — מפני־מה נטלה הערצה כזו רק נשמה אחת בתקופוה של דורות? האם רק נשמה אחת זו היא אבן טובה באוצרו של הקב"ה, וכל שאר הנשמות הן חכפי? — האם אין מדת־יחס זו פגיעה בכבודן של נשמות כל הדורות?

תאמרו: הגורל! הדם הנקי שנשפך! אבל כלום רק לו היה גורל זה? — כלום רק הוא האחד עלה לגולגתה ולא כל מי אשר רָחש דבר טוב לבני־האדם? ומי נקי וצדיק מת בזמן מן הזמנים במותו ונקבר בשֵיבה טובה עם אבותיו? ומפני־מה חרדה האנושיות רק על רביעית זו של דם, שנשפכה בגליל, ואינה הסה על נחלי דמיהם של כֹהנים ונביאים, המרֻוים תלמי כל הדורות? — ומפני־מה דוקא בשרו קרבן ודמו נסך לאב שבשמים?

כמו־כן אי־אפשר לתַכן את רוחה של האנושיות המתפללת. מתחִלה מה היתה סבורה ולבסוף מה היתה סבורה? — מפני־מה מתחִלה צלבה ואחרי־כן כרעה על ברכֶיהָ? ואי־אפשר אפילו להעלות על הדעת את ההשערה, שזיוף יסודי יש כאן, זיוף בעצם הנקֻדָה המרכזית. כי כלום אפשר, שפֻלחן לבבות בשנות אלפים יהי מכֻוָן כלפי נקֻדת להטים ותעתועים בלבד? — וכי מים הן דמעותיהם של עמים ושבטים, רבבות אלפי האוכלוסים, שקבלו עליהם את עֻלו של הבן ברצונם הטוב ושפכו לפניו את לבבותיהם בתפלות ותחִנות? —

בין כה וכה והחידה החמורה רובצת עלינו כעֹל כבד וכעלבון קשה. אין חכם יפתור אותה. פעמים עולה מועקת־מה וחונקת את הגרון. דומה, כאִלוּ אנו עומדים כאן לא רק בפני החידה, כי־אם גם בפני הפרצה לפתרונם של כמה ענינים מֻקשים. סדק יש פה להשקיף דרכו אל סוד יחוד נשמות וזווג נפשות ותרבֻיות עמים ושבטים. לרגע נפתח האשנב ונסגר בפנינו. ואנו מבחוץ, בתוך קֹר השממון והתהִיָה הנצחית. ומסביב מצלצלים פעמונים בחלל דורות וקוראים לתפלה. ועמים כורעים על ברכיהם. ועל העמודים שעל פרשות־דרכים מנצנצת האיקונין. ואנו תוהים: מה לזה מן הגליל פה?! פעמים מנצנץ הרהור: האם לא בכַוָנה קִשטה האנושיות את כל הדרכים בדיוֹקנו של המעֻנה, כדי להכהות באורו הבהיר את הניצוצות הגוססים של הקדושים והמעֻנים בכל הזמנים ולהסיח מהם את הדעת של החיים? — קרוב לאמת: האנושיות הצבועה צלבה פעמַים את זה שבִשר את בואו של האדם והיה קורא תמיד רק: אדם! אדם! מתחִלה העלתה אותו על הגולגתה, ואחרי־כן הכריזה: לא אדם, כי־אם בן־אלהים! — בשני האפנים נתכַונה לרצוח את האדם ולהקים על משואותיו את האלהות, כדי להפיג לעצמה את פחדה מפני האדם. תהי אלהות האוכלת את נתיניה ודורשת קרבנות עצומים, ורק לא האדם המתעורר לצדק. הרומאים, היוָנים ואפילו הברברים כרעו וקבלו על עצמם את העֹל החדש. חוץ מִכַת קטנה ומעוטת־אוכלוסים של עקשנים ותקיפים בדעתם. וכדי לפָרש את הסתומות שבמאורע זה — הטעימו ואמרו: אותו איש!

איש־קריות

על האיש מקריות לא עברו כותבי דברי־הימים בשתיקה. אדרבה, הם פרסמו את שמו לדראון לדורי־דורות.

מפני־מה הגיע כך לאדם בינוני זה, אדם סתם, לא צדיק ולא רשע ביותר, ששמו יעָשה כמל המפלצת והבגידה? האם בן יחיד הוא למשפחת־האדם, אשר עשה מעשה־עָוֶל? הן על־פי האמת אין אנחנו יודעים עד־היום את השתלשלותם של הדברים על־בֻרים. מי יעיד לנו איך ובאיזו מדה השתתף יהודה במעשה־הרצח? הרי היה רק שֻתף קטן למעשה זה; הכי־קטן בודאי. ספק גדול הוא, אם קבל בשכרו שקלי הכסף. ואם הן, הריהו

בעולם, כמו שהיה מחניף אפילו לברברים, אוכל עמהם, אוחז במנהגיהם, משתחוה לאליליהם ונושא מהם גם אשה. ואף כי העיד על עצמו, שאינו גונב נצחונות, היה בכל־זאת גונב וגונב. אנו רואים בכל תנועותיו של אלכסנדר את זה הפגום, החסר תמיד, את זה שלעולם לא די לו בעצמו ואינו מוצא כפוק נפשו, כי־אם זקוק לכבושים ולנצחונות כדי למלא את הריקנות הנפשית. הוא היה הפוכו הגמור של דיוגנס בן־דורו, זה הגבור האמתי, שטעם בד׳ אמותיו טעמה של כל ההויה וקפל תחת חביתו את כל כדור העולם. אלכסנדר כתת את רגליו למצא נחת־רוח לעצמו ומדד בשעליו את הכדור. וכדי להרחיב את ממשלתו ולהזין את הרעב הנפשי הנצחי ותר על בני עמו, על עצמו והחליף מזבחות במזבחות, אלהות באלהות. אלכסנדר עצמו הלך אל אלהות. הוא כבר פסע ועבר על האדם. בז לאדם. נחמתו היחידה היתה האלהות, שהיה מיחסה לעצמו, אף כי יש יסוד לחשב, שהוא עצמו היה חוכך בכך. לפחות בפני אחרים, ביחוד בפני הברברים, מלא תפקיד זה. גם הוא היה פחדן. היה מפחד להיות אדם. מפחד מפני האדם. מפחד מפני הקרוב. הוא היה מתפלל: „ולואי שלא תרחיק רגל שום ילוד־אשה אחרי לעבור את הגבול שהגעתי אני אליו!״ הענג הגדול ביותר היה אצלו לתת מתנות למקרביו, לעשותם למקבלים. הוא היה עוין את המקרבים, שהיו נמנעים מלבקש אצלו מתנות, והיה נוטר אליהם שנאה. הוא היה מפזר סביבו עבדות וקונה נפשות. במשתה האמור הגיעה המחלקת בין קליטוס ואלכסנדר לנקדת־הרתיחה. כטוב לב המושל בסעדה התחיל להתלוצץ במעמד הקרואים הזרים — היונים והברברים — באחיו בני עמו וליחס להם ביחוד את הפחדנות. קם קליטוס על רגליו ואמר: „אלכסנדר, דבר דברים ברורים, כלומר, אמר בפרוש, שבז אתה לאדם בכלל! — ואם לאו, אל־נא תשים בין קרואי שלחנך אנשים בני־חורין, כי־אם תקרב אליך רק את הברברים והעבדים, שמוכנים תמיד להתרפס לפניך ולנשק כפות רגליך ולהשתחוות לאבנט הפרסי שלך ולבגדיך הלבנים!״ (רמז כלפי המלבושים הנכרים). אימתי דבר נתין באזני עריץ דברים כבושים כאלה במעמד כל המקרבים בשעת הלולא? — אימתי התעורר האדם בן־ההורין בכל עז יפיו במדה כזו? האם לא כלל מעשה זה בתוכו כמות של גבורה נפשית יותר מנצחונותיו של אלכסנדר? זה היה מרד גלוי, כפירה גמורה ומסקנתית באלהות, באדנות ובגבורה ממין זה. האדנות הרגישה בסכנת המרד ועמדה על נפשה. היא קראה לעזרה את הכידון, והאלהות רצחה את האדם. אחרי־כן בכה אלכסנדר והיה מטיח את ראשו בקרקע. זה היה רגע של הארה נפשית, התעוררות של האנושיות. באה הפילוסופיה והשקיטה את צערו. היא סלחה. גם כותבי דברי־הימים סלחו לאלכסנדר בנו של־יפיטר את מעשה הרצח של איש־חסדו ומצילו, והפיצו את שמו ותהלתו על־פני הדורות. אולם את האיש שכחו. ואני, בפסעי בין גלי העצמות המרסקות של הנפילים אשר נתמעכו בין גלגלי ההיסטוריה, נתקלתי גם בגלגלתו המנפצה של קליטוס וראיתי חובה לי לציין: פה נקבר האדם, האזרח הראשון, קליטוס המוקדוני!

אותו איש

אחרי המון הפרושים וההסברות, שנתנו אנשי־המדע וההיסטוריונים, אלה התנאים המסיעים תמיד והמשמשים את דברי־הימים, למאורע באותו האיש, עדין אי־אפשר לישב באפן הגיוני אפילו במקצת את התמיה הנמרצה: מה טיבו של אותו איש? ובמה זכה למה שזכה?

גאונים רבים קמו לאנושיות, צבא מחוקקים, חוזים, משוררים ומלכים נותני תורות, אבל רק אחד מהם עלה ונתקדש, טבר ועבר את גבולות האדם ולעיניה של תקופה תרבותית יצר מתוס חדש. מה פשר החזון?

הוא הטיף לתורת החסד והאהבה. אולם המעטים היו נותני התורות לבני־האדם? האם לא קמו כמעט בכל דור מעוררים לצדק ומשחרי מוסר? והאם אנושיות זו נוהה כביכול אחרי תורות ועומדת ומצפה לנותניהן? וכיצד נישב בכל־זאת את הסתירה, שבטעה זו עצמה, שהאיקונין התלויה על עמודיהן של כל פרשות־דרכים מכריזה על כבוד והערצה לנותן תורת החסד והאהבה, מלאים כל בתי־האסורים בתבל זו אלפי אנשים חיים, המבשרים בזמננו את אידיאת הצדק

מסב עליו, וגם נשקול אותו עם בני־מסבתו, כל אותם מלחכי־הפנכות, הנכנעים והחונפים, שהיו כרוכים אחרי הכובש הגדול. בטענותיו של קליטוס אנו שומעים בת־קולה של האישיות המשתחררת ורואים זהרוריו של האדם החדש העולה, הוא קדש את־עצמו על אידיאת האדם. ובכל־זאת לא הרגישו בו כמעט כותבי תולדות־הדורות ולא עשוהו חטיבה. אפשר לאמר, שלא הרגישו בו כל־עקר. רק פלוטרך מרצה לנו ספור מעשה זה ברוח הבדיחה הטהבה עליו וכלל לא לשבחו של קליטוס. במה יש לישב פליאה זו? במקצת יש לישבה על־ידי זה, שמזלו של קליטוס גרם לו להיות במחיצתו של אלכסנדר הגדול. אורו הגאוני של אלכסנדר הגבור העים את קליטוס הלא־גבור והאדם סתם. ודאי הסח־הדעת פשוט היה כאן. כותבי דברי־הימים, אגב שטרודים הם לחטוף בחכתם את הלויתנים הגדולים, אין שעתם פנויה לגילדנים הקטנים, שמפני קטנם הם מתעלמים מן העין. קליטוס ואלכסנדר— הראשון קם בגדול ממנו. אלא שאם כך, נפתח לנו פתח של קטרוג גם כנגד כותבי דברי־הימים. אין הם שלמים במלאכתם ואינם ישרי־לב־ועין. דוקא מחיצתו של אלכסנדר הגדול מבליטה את יפי נפשו של קליטוס עז־הרוח. לכשתרצו, הרי כאן מקום־התרפה של אותו סדר־היוחסין, שאנו רגילים בו ומחנכים עליו. עצם סלם־ההערכות, שבו אנו מודדים טיבן ומשקלן של נשמות, טעון בדיקה. והוא הדין לגבי טיבן וערכן של מדות הנפש. האם אפשר ליחס מדת הגבורה, למשל, לאדם חזק בגופו ובשריריו מאדם בינוני, ומסגל מחמת זה להתקים ארבעים יום רצופים בלא אכילה ושתיה או ללכת רגלי בנשימה אחת כמה וכמה פרסאות או לעשות קפיצה אחת גדולה, שהיא למעלה מכחותיו של אדם בינוני? הגבורה האמתית היא קנינו של האדם, שמחנן בכחות רוחניים מיחדים. הגדלות נמצאת תמיד בשטחה של הרוחניות. כמו־כן אי־אפשר ליחס את הגדלות למי שהוא חזק בהשפעתו והגיע לשלטון מתוך אכזריות בלבד, אפילו אם תקיף האיש בהליכותיו ואמיק־הרוח. גם רוצחים, עבריָנים ושודדי־לילה אמיצים הם ברוחם ומסכנים תמיד את נפשם. יש רבים מבעלי־הכח, שלא תפסו בכל־זאת שלטון לעצמם, לפי שהם נשמעים לכח אחר, עליון, מוסרי שבלב. ואילו איש־הזרוע, הגבר האלים, חסר הוא, כנראה, כח־מעצור זה. וכלום הגבורה היא מעוט ולא עדף של רכוש־מה? — נמצא שהתקיפות וההעזה מדות טובות הן רק כשהן ממזגות בכח מוסרי עליון, המשגיח עליהן ומטן לצד ההשפעה הטובה והתועלת לבריות. וכלום נוהגים אנו לכבד ולכנות בשם גבור את האיש, המטיל אימה יתרה על בני־ביתו וקונה על־ידי־זה לעצמו עליהם שלטון? — אולם מה שמובן לנו ביחס לפרט אינו מקבל אצלנו לגבי האיש, השופך את שלטונו על כלל הצבור בכח חרב, ערמה ומעשי אכזריות. לא רק שאנו סולחים לו את חסרונו של כח מוסרי, כי־אם הננו גם מעריצים אותו ומצרפים אותו אל אבות העולם וגבורי האנושיות. אין אנו טורחים את־עצמנו לבדוק אחרי טיבם של הדרכים, שבהם הגיע כובש זה לשלטון, לראות אם כדאי הוא לתאר הגבור. אנו סולחים לו מעשי הערמה, תכסיסי המזמות, הנף, רצח־אחים, וכל אותן הנפשות אשר הוציא להורג, אפילו אם השמיד את טובי הבנים של השבט או האמה, אשר בשמם יצא להלחם, ואפילו אם עזב לבסוף את מקור מחצבתו ופסע על ראשי האבות, אם רק הצליח ועלה לגדלה.

כנגד זה טען גם קליטוס. הוא טען בשם טובי הבנים המוצאים להורג על־ידי שואף־שלטון זה, בשם האבות וכל הטוב והשקט שבחיים על טהרת המסורה בחיק נחלת־אבות. מה תועלת יש במעשי־גבורה אלה ובכבושים ללא־סוף, אם המוקדונים נמצאים בשפל המדרגה? אולם אלכסנדר התכחש לאבות. עוד בינקותו היה מתקנא באביו פיליפוס; ועם כל שמועה בדבר נצחון אביו, שהגיעה אליו, היה קורא בצער: אבא יקח את כל הכבוד, ולי לא יניח כלום! אחרי־כן התכחש לגמרי למולידו וקרא את־עצמו בנו של יפיטר. ומשהתכחש לאביו התנכר גם לבני שבטו. באותו משתה עצמו אנו שומעים אותו, כשהוא מדבר באזניהם של הברברים על אחיו בני עמו: כלום לא נראים לכם היונים בפני המוקדונים כחצי־אלים במחיצתם של פראי חיות? — ממרה זו, שהרתיחה ביותר את קליטוס השלם עם המסורה ועם אחיו בני עמו. יש לשער, שאלכסנדר נתכון בממרה זו גם להחניף ליונים, כדי לקנות את לבם ולהגדיל על־ידי זה את כח־השפעתו ופרסומו

הפחד מפני האדם

קְלֵיטוֹס הָאִישׁ

קליטוס, כמר או שר־צבא מוקדוני, שהציל פעם אחת בסכנת־נפשו את חייו של אלכסנדר, נדקר בסוף בכידונו של אלכסנדר ברגע של רתיחה, בשעת משתה, כשהוא, הנתין, הֵעֵז פניו ויצא לְהָגֵן בקומה זקופה על כבודם של בני־מולדתו המוקדונים, שהכובש הגדול פגע בהם, במעמד מקֹרביו מבני היְוָנים והברברים, ויְחס להם את המדה המְגנה של פחדנות. קליטוס טען, שלפעמים בשעת־הדחק הכל עלולים לברוח מן המערכה, רמז כלפי מעשים ידועים באלכסנדר עצמו, התמרמר, אגב־אורחא, על קלות־הראש שאלכסנדר נוהג בבני־מולדתו, באותם רבבות הקטנים, ה„פחדנים", שבדמיהם ובדמֵי פצעיהם קנה לו את נצחונותיו ואת שמו הגדול, ובעִקר קרא קליטוס תַּגר על אלכסנדר, שמשהגיע לגדְלה עזב את דרכי המסורה, התנכר למנהגי אבות ובילדי־נכרים יספיק. כאלה היו בקֵרוב טענותיו של אחד מזקני המוקדונים, דוקא בשעת חדוָה של משתה רֵעים; דבורים אלה הכעיסו מאֹד את הגבור, שהיה רגיל תמיד לשמוע מפי מקֹרביו רק דברי חֹנֶף. קפץ בכעסו ותקע את כידונו באהובו ומצילו. אחרי־כן — מסַפרים כותבי דברי־הימים — השתטח אלכסנדר על הקרקע והיה מטיח עליו את ראשו, גונח ומיבב בשל יסורי החרטה. ברם, אלכסנדר הרי לא איש היה ויתנחם, לא ילוד־אשה, כי־אם בנו של יְפיטר, נֵצר מגזע אֵלים. וחוץ מזה, תֵּכף, בִּגבור עליו צערו, חשו אליו שני פילוסופים יְוָנים להשקיט את יסוריו הפילוסופים באו, — הפילוסופיה יודעת תמיד לְכַוֵן את השעה, שבה המושלים זקוקים לה, — האחד, קליכתינס, שאַר־בשרו של אריסטוטלס, הגיה את דעתו של המושל בדברי הן וכבוד, בשכל וטוב־טעם; והשני, אנקסַרכוס, שהיה נוהג, כפי עדותם של בני זמנו, זלזול לא רק בבני בשר־ודם פשוטים, כי־אם אפילו בחבריו הפילוסופים, הכריז תכף, בדָרכו על המפתן: הזה הוא אלכסנדר הגדול, אשר אליו נשואות כל העינים מסוף העולם ועד סופו? והריהו שוכב על הקרקע ומיַבב כעבד, החת מפני החֹק ודעת־הקהל, אלכסנדר, שהוא עצמו הנהו חֹק ומהוקק! — האם לא ידוע לך, מושל, שהאמת והחֹק שוכנים בשתי צלעותיו של בן־יְפיטר?! קרוב לשער, שאלכסנדר קבל תכף תנהומים על רציחת נפש מצילו. ולא עוד, אלא שלא עברו ימים מרֻבים והוא צוה לצלוב גם את אנקסַרכוס בשל חשד השתתפות בקשר, אף כי כל הקושרים הזימו פה־אחד, ברגעים האחרונים לפני התליה, את השתתפותו של הפילוסוף עמהם. התינח, אנקסַרכוס, שנפל קרבן של קנוניה הצרית, ביהוד, אחר שלפי עדותו של אריסטוטלס, לא היה אנקסרכוס עם כל עֹז דבורו מחֻנן בשכל עָז. והיה, כנראה, להוט אחרי הדבור המפוצץ והניב הגאוה ולא ידע להיות זהיר בלשונו אפילו במקום של סכנה. אבל קליטוס בשל־מה נהרג? הוא נהרג על אזרחותו. אפשר לאמר, שקליטוס היה האזרח הראשון, בן־החורין, של העולם העתיק. בעל נפש יפה, שאינה סובלת עבדות והכנעה, טוען לקטנים, לאלפים ולרבבות, אשר לא שֵם ולא זֵכר להם. גדלותה של נפש זו מביאה אותנו ממש לידֵי השתוממות, ביחוד אם נזכור את השלחן, שהוא היה

רשימות

אינו אלא חוזה לקנית אדמה ורכוש, ואולי משנת 650 בערך לפני הספירה הרגילה. חלק מהלוח שבור, ובכל־זאת אפשר לעמוד על תכנו. שני אנשים מוכרים את רכושם: בית, שדה, משפחה של עבדים וכו׳. המוכרים ערֵבים בעד מחלה במשך מאה יום ובעד נזקים אחרים. לבסוף באה חתימתם וגם רשימה של עֵדִיוֹת שונות. בימים האחרונים של עבודת החפירה נגלה מָבוך (לַבִּירינט) של מערות, שנהפרו ראשונה על־ידי הקדמונים לשם מעונות ואחר־כך שמשו מקום־קבורה לצאצאיהם.

הדרום לכבוש את הציר לכיש, „עלה הֹרָם מלך גזר לעזר את לכיש, ויכהו יהושע ואת עמו עד בלתי השאיר לו שריד". בתקופת שלמה לכד פרעה מלך מצרים את גזר, ובהתחתן שלמה עם בת פרעה – „ויתנה (את גזר) שִׁלֻּחִים לבתו אשת שלמה". בתקופת החשמונאים היתה גזר עיר חשובה ושמעון החשמונאי כבש אותה ובנה בה ארמון. גם נוסעי־הצלב בנו פה מבצר כמו בגת הקדומה וקראו לו „מונס גזרת" (הר גזר) וערכו האסטרטגי היה רב בתקופת הצלבנים. אחרי הצלבנים נהפך המקום הזה לגלי אשפה ואפר, בתֵּל הזה עשיר־המאורעות החליטה החברה לחפור.

בחֹדש יוני 1902 בא החוקר הארכיאולוג המְפֻרסם סטיוארט מַקְלִיסְטֶר, שהיה עוזרו של החופר בליס בחפירות בדרום, אל תל גזר, כדי לבחנו ולבדקו. בסדור החפירות בתל זה כמעט שלא היו עִכּובים. התל הוא חפשי, הכפר אבו־שושה נמצא מחוץ לשדה־החפירה. רק על שטח קטן של התל משתרע בית־קברות מושלמי ובו קבר של שֵׁיךְ קדוש בשם אַחְמד אל־גַ'זָרִי, ובו אסורה החפירה. תל גזר הוא בן שתי גבעות, מזרחית ומערבית, וביניהן עמק קטן, שנתמלא במהלך הדורות אפר וגלי מפֹּלת. בית־הקברות נמצא על התל המערבי, ולכן החליט מקליסטר, כי יתחיל לחפור בתל המזרחי, במקום שגם שכבת המפֹּלת אינה עֲמֻקה ביותר. סדרו תעלות עֲמֻקות במפֹּלת והגיעו אל פני הסלע, ונוכחו לדעת, שיש שכבות שונות באיכותן ובצורתן; כל שכבה ושכבה מעידה על תקופה בתולדות העיר. בדקו את שכבות המפֹּלת שלפני כבוש הארץ על־ידי בני־ישראל ומצאו שרידי הומה גדולה, שהקיפה את גזר הקדומה. גם במה פשוטה מֻקפת אבנים גדולות חשפו מֵעדרי החופרים. ערך רב יש למערת־הקברים שנגלתה. במערה מצאו עצמות בני־אדם, חלקן שרוף ואפרן פזור, ומהן גם שלמות. מערה זו שִׁמשה מעון לבני־אדם מגזעים שונים במשך הרבה דורות, ואחר־כך היתה למקום קבורה. חקרו את הַגֻּלְגָּלות שנמצאו והחליטו, שהן אינן אלא מגזע עתיק, שישב כאן עוד דורות רבים בטרם בוא השמיים לארץ־ישראל, ואין אנו יודעים מה היה ארח חייהם ומאין באו.

בשעה שמקליסטר עסק בחפירות, ראה מתוך השכבות סמוך לעמק ראשי־אבנים בולטים מהמפֹּלת. הוא חפר סביבן, כדי לראותן ולבדקן. וכאשר השׂפּו את האדמה מסביב, ראה לשמחתו לפניו מקדש כנעני, אולי המענין ביותר מכל המקדשים שגִלו החופרים בארץ־ישראל מתקופת הכנענים. המקדש בנוי שורה של אבנים פשוטות בכִוּון צפון־דרום, כל עַמּוּד הוא מאבן אחת (מונוליט). סמוך לבמה הזאת נמצא בית־קברות של ילדים מֻנחים בתוך כדי־חרס. אולי אלה הם הקרבנות של הילדים, שהקריבו לאליל המֹלך או אחרים שעמדו במקדש זה. והוא מנהג ידוע בעבודת הקדש של הכנענים, שגם שבטי־ישראל קבלוהו, ועל זה נלחמו הנביאים וצעקו חמס.

בַּתל מצאו יסודות ארמון; מאמינים, שהוא של שמעון החשמונאי, שגם בנו יוחנן שכן בו. החופרים העלו מִספר גדול של כלי־חרס ושל כלי ברונזה וברזל, גם חפצים שונים, כגון: מנורות, רֵחַים של אבן, תכשיטי פסילים וכו' וכו'. חשוב היא לוח־החרס, הכתוב בכתב היתדות בשפה האשורית. לוח זה

תפס מקום חשוב בתולדות הסביבה. מנובמבר 1899 עד יוני 1900 חפרו ובדקו את כל התל, כי לא היה כל עכוב בעבודה. גלו חומה מסביב לעיר הקדומה ומצאו גם את יסודות שעריה; נוכחו לדעת, שהמקום הזה הוא עתיק־ימים והיה מישב עוד בטרם בוא ישראל לארץ, וישובו התמיד עד אחרי תקופת הרומאים. אולם אחרי כל העמל הרב לא יכלו למצא את השם הקדום של התל הזה, ואין אנו יודעים עד היום הזה, איזו עיר קדומה גלו בחפירות תל ג׳דֵידֶה.

בחֹדש יוני 1900 נגש מחנה החופרים אל תל סֶנְדחַנה, הסמוך גם הוא לכפר בית־גִבְרין, והוא האחרון מארבעת התלים, שהממשלה התירה הרשתה לחפרם. יש מחליטים, שבתל זה טמונה העיר מָרֵאשָׁה אשר בשבט יהודה, וגם אותה בִּצר המלך רחבעם, ופה היה שדה־הקרָב ומקום מלחמת אסא מלך יהודה עם זרח הכושי. מָרֵאשָׁה היא מולדת הנביא מיכה. יש רוצים למצא את השם העתיק מרֵאשה, שהוא בודאי מהמלה ראש – ראש ההר, בחרבה הסמוכה, שהערבים קוראים לה חרבת מַרַש. בתל סנדחַנה גלו שרידי חומה חיצונית וגם פנימית, הכירו את השערים, רחובות העיר ויסודות הרבה בתים, היתה גם אפשרות להכין תַּרשים ממצב העיר הקדומה. מצאו אי־אלה מטבעות מימי החשמונאים והתלמיים. סמוך לתל חקרו הרבה מצרות טבעיות ומלאכותיות. אחרי גמר ההפירות כסו את כל התגליות, כמו בכל החפירות הקודמות. כל זמן העבודה בארבעת התִּלים נשלח דין־וחשבון ממהלך העבודה והוצאותיה לרבעון של החברה האנגלית הידוע בשם Quarterly Statement. וכאשר סִיְמו את העבודה הכבירה הזאת, הוציאו בליס ומקליסטר את הספר הידוע Excavations in Palestine during the years 1898—1900 (החפירות בארץ־ישראל במשך שנות 1898—1900) בלִוית ציורים רבים ותרשימים וגם בהוספת מאמר מפֹרט של ד״ר וִינְש על־אודות הכתבות היוָניות שמצאו במָרֵאשה הקדומה.

שנתים אחרי גמר החפירות בארבעת התלים מצאו תגלית חיזובה ומענינת בקרבת תל סנדחַנה. פלחים אחדים חפרו בכדי לגלות עתיקות ומצאו קֶבר מכיל אסף של ציורים וגם כתבות יוניות. באותו זמן תרו בארץ־ישראל שני הוקרים, פ. פֶּטֶרס והד״ר ה. טירש, וכאשר שמעו על תגלית זאת, נסעו למקום ההוא וחקרו את הכתֹבות והכינו ציורים ותרשימים מהן, ובשנת 1905 הוביע ספר חשוב בחקירה זאת בשם Painted Tambs in the Necropolis of Marissa (Marishah) (הקברים המצֻירים בעיר־המתים מָרֵאשה).

באספה כללית של החברה האנגלית בשנת 1901 החליטו להפור במקום חדש בארץ יהודה, ואחרי שקול־דעת ובדיקת כל התלים החליטו לחפור ולבדוק את התל המתנשא במזרח העיר רמלה סמוך לכפר אבו־שוּשֶׁה, הוא תל א־גַזַרי נבו טמונה, לפי הוכחתו הברורה של החוקר קלרמון־גַנו, העיר גזר, והיא אחת הערים העתיקות בארץ־ישראל, שנחרבה ונהפכה לתל־חרבות רק לפני איזה מאות שנים. עוד באותה תקופה, כאשר תושבי ארץ־ישראל ישבו במערות ובחורים ולא הכירו את המתכת וכליהם היו אבן וחלמיש, היתה כבר גבעת גזר מיֻשבת, שמה נזכר לראשונה בלוחות תל־עמרנה. שלשה לוחות יש, שמושל גזר יַפַּח שולח למלך מצרים. כאשר כבשו שבטי בני־ישראל את הארץ ויהושע ירד אל

התעלות העמקות. אחרי עבודה של שלש שנים הצליחו בּליס ודִקִיֶה לקבוע את כּוונָה הנכון של החומה הדרומית העתיקה. כל הפעֻלה רבת־הערך הזאת הֻצגה בספר העשיר בתמונות ובתרשימים, שיצא בשנת 1898 על־ידי החברה האנגלית לחקירת ארץ־ישראל בשם Excavations at Jerusalem 1894-1897 (החפירות בירושלים). הספר הזה הוא אשר הרחיק את כל הסברות והוכוחים שנצרמו מסביב לשאלת החומות וקבע את מַצָּבָה הנכון של החומה הדרומית העתיקה של ירושלים.

התוצאות החשובות שנתנו החפירות לחקירת ארץ־ישראל גרמו, שהחברה האנגלית נגשה לעבודה זאת במרץ רב. נוכחו לדעת, שכל מקום הנקרא בארץ־ישראל בשם תל הוא מקום לחפירות, שבו טמונים שרידים מני־קדם. ובשנת 1898 החליטה החברה לחפור בארבעה תלים הפזורים בארץ יהודה. החוקר פ. בְּלִיס נהל את החפירות והארכיאולוג ר. א. סטיוארט מַקְלִיסְטֶר בא אליו בתור עוזר מארץ אנגליה. בליס התחיל את עבודתו בַּתֵּל המתרומם כמעט באמצע הדרך מירושלים לאשקלון, בצפון הכפר בית־גִּבְרִין הידוע בסביבה בשם תל־זַכַּרִיָּה. החוקרים החליטו, שפה קבורים שרידי העיר עֲזֵקָה, הידועה ממלחמת דוד הרועה עם גלית הפלשתי, ואחרי איזה דורות בִּצֵּר אותה רחבעם, כי היתה סמוכה לארץ הפלשתים – אויבי יהודה. החופרים גלו יסודות מבצר בראש התל וגם חשפו את המפלת של הרבה בתים וגלו עקבות בנין מתקופת החשמונאים, הרומאים וגם הביצנטיים. החופרים העלו כַּמות גדולה של שברי חרס ומִספר רב של חפצים קטנים, כגון: מנורות, חרוזי כלי חלמיש, ברונזה וברזל.

בחדש מאי שנת 1899 העתיקו את מחנה החופרים אל תֵּל א־צָפִי המתנשא במערב תל־זכריה. פה נמצא עִכּוּב בסדור החפירות בשלֵמותן. כמעט על כל התל משתרע הכפר הערבי וגם שני בתי־קברות סמוכים לו ואסור היה לחפור בשטחם. אחרי החפירות החלקיות באו לידי השערה, שבמקום הזה השתרעה העיר גת, אחת מחמש הערים הגדולות של הפלשתים, שהיתה עיר בצורה ולא נפלה בידי ישראל בבואם לכבוש את הארץ. דוד נמלט אל אָכִיש מלך גת, ורק רחבעם הצליח לכבוש את העיר הזאת ובִצר אותה כנגד הפלשתים. בשנת 1138 בנה פה המלך פולקה מַנג׳ו, אחד ממלכי הצלבנים שמלכו בירושלים, מבצר גדול וקרא לו בשם Blanca Guarda או Specula alba על שם סלעי־הסיד הלבנים. החפירות הוכיחו, שהתל הזה היה מיֻשב הרבה דורות בטרם בוא ישראל לארץ. מצאו פה קבוצת אבנים גדולות (מונוליט) וסוברים, שזוהי במה של הכנענים הקדומים. מֵעֲדַר החופרים גִלה הרבה יָדִיות של כדים ועליהן חותמות עם ציורים ושמות פרטיים והם מתקופת מלכות בית־דוד, גלה את החומה שהקיפה את העיר, ואולי היא החומה שבנה רחבעם מסביב לעיר גת, והצליח גם למצא את יסודות המבצר „בלַנקה גַרדה” של נוסעי־הצלב, שהפליף צלח א־דין החריבו.

אחרי החפירות בתל א־צָפִי נגשו לחפור בתל ג׳דֵידָה הסמוך לכפר בית־גִבְרין אשר במערב הברון. התל הזה מתרומם ושליט על מרחב גדול וכנראה

הרבה דורות בטרם בוא ישראל לארץ. הוא גם חשף את המפלת של חומה עשויה אבנים והוכיח, שהיא אינה אלא החומה שבִּצֵר בה רחבעם את העיר. החופרים הוציאו הרבה שברי כלים, פסלים וכדומה, המגלים לנו פרקים חדשים מתולדות התל הזה. על יסוד החפירות האלה כתב פֶּטְרִי את ספרו Tell el-Hesy (Lachish), שהחברה הוציאה בלונדון בשנת 1891. בספרו זה מַצִין פטרי את שיטת חקירת התלים בארץ־ישראל. כיסוד לחקירת כלי־החרס שׂם את צורתם, טיב־מלאכתם ובעִקר תכונת הַקִשוטים שעליהם. על־פי זה סִדר כרונולוגיה של ההרסים (תורת הַקֶרָמִיקָה), והיא הַמַפתח לקביעת סדר התקופות השונות בתולדות איזו עיר וממנה אפשר גם ללמוד ולהכיר את ההשפעות השונות של ארצות אחרות. החוקר פֶּטרי לא יכול לגמור את החפירות בלכיש, כי הֻכרח לשוב מצרימה, ובמקומו בא החוקר פ. בְּלִיס, בנו של ד"ר דניאל בְּלִיס, מנהל הקולֶג' האמריקני בבֵירות. במֶרס שנת 1891 התחיל להמשיך את עבודתו של פֶּטרי והמשיך אותה עד דצמבר שנת 1892. בליס חשף את המַפֹּלת של שטחים חדשים, גִלה הרבה יסודות־בתים ובעִקר עלה בידו למצֹא לוח־חרס ועליו כתֹבת בכתב היתדות, דומה ללוחות הידועים שנגלו בתל־עמרנה אשר במצרים והם מכתבים ממושלי ארץ־ישראל למלכי מצרים מהתקופה שלפני כבוש ארץ כנען על־ידי בני־ישראל. הלוח של תל אל־חסי, שהוא אולי משנת 1450 בערך לפני ספה"נ, מביא שֵׁם אדם זִמְרִידָה, שנזכר גם באחד מלוחות תל־עמרנה. בליס כִּנס את פרי עבודתו בספרו A mound of many cities (הר מהרבה ערים), שהחברה הוציאה בשנת 1894.

שאלה אחת מעסיקה ומטרידה את חוקרי קדמוניות הארץ, והיא: היכן הן החומות העתיקות של ירושלים ומהו כִוּוּן מהלכן? סברות והשערות שונות נשמעו כתשובה לשאלה הזאת, אולם הן לא הניחו את דעתם של החוקרים. ורק אחרי גמר החפירות בלכיש, החליטה החברה האנגלית לחפור שוב בירושלים העתיקה ולמצֹא את הפתרון הנכון לשאלת החומות בתוך גלי־המַפֹּלת. החברה השׂיגה רשיון ממחלקת העתיקות בקֻשטה וחפרה בדרום החומה הנוכחית על ההר הידוע בשם הר־ציון וגם סמוך לבְרֵכת־הַשִׁלֹּחַ ובעמק קדרון. החופר פ. בְּלִיס נתמַנה למנהל העבודה הזאת והאדריכל א. צ. דִקְיָה — למכין התרשימים והציורים של הַגִלויים. בשנת 1894 התחילו החפירות על הר־ציון בחצר בית־הספר על שם הבישוף קוֹבַּט. גִלו יסודות חומה וגם מַסדי מגדלים של מִבצר קדום. בחומה הכירו יסודות שער גדול, שהיה בודאי אחד המבואות החשובים של ירושלים העתיקה. מהשער נמשך רחוב רצוף אבנים. סוברים, שזהו שער־הגיא הידוע מספר נחמיה. בליס חשף את המַפֹּלת מחלק גדול של החומה הדרומית העתיקה והוכיח, שהיא אינה אלא החומה שבנו מלכי בית־דוד מסביב לירושלים הבירה. סמוך לבְרֵכת השלֹח גִלו שני שערים אחרים. על־יד הבְרֵכה מצאו יסודות בית־כניסה עתיק מהמאה הרביעית לספירת הנוצרים ורצפּה מוזַאיקה עם ציורים שונים נגלתה תחת האפר והאשפה. גם על המורָד המערבי של הקדרון הפרו וגלו את המשך החומה. העבודה היתה קשה, כי היו מקומות, שגבה המַפֹּלת הגיע בהם לעשרות מטרים, וסכנה נשקפה לחופרים אשר עמדו בתוך

ולוקחים אותם לארצותיהם באירופה, ושם הם לוחשים לחש אחר על־גבי השברים ורסיסי כלי־החרס, והם נהפכים שוב לכסף יקר וזהב־פַּרוָים.

אמנם חתיכות כלי־החרס ושברי הכַּדים וכדומה לא נהפכו לכסף ולזהב, אבל ערכם לא יְסֻלֶּה גם בכסף ובזהב. הודות להם נודעו לנו תקופות מתולדות ארץ־ישראל, שהיו חשוכות ומעֻרפלות. השרידים האלה הפיצו אור רב על אותם הימים הקדומים, בשעה שהתושבים ישבו עוד במערות, לא הכירו את הברזל ולא ידעו כל מתכת, ורק מהאבן והחלמיש הכינו את כליהם, גם טרם למדו את הכתב ולא השאירו לנו תעודות כתובות המנַכּרות על חייהם. הודות לשברי החלמיש והחרס, הכלים השונים וכדומה של הקדמונים נפתח לפנינו אפק חדש בחקירת הארץ, נודע לנו הרבה מהמצב המדיני, הכלכלי והתרבותי של אותו העבר הרחוק — ימי השחר של מולדתנו.

החברה האנגלית לחקירת ארץ־ישראל הידועה בשם Palestine Exploration Fund (הקרן לחקירת א"י), שנוסדה בשנת 1865, היא הראשונה אשר נגשה לסַדר חפירות בארץ, ואם מתחילים באיזה מחקר בארץ־ישראל, אז ירושלים, אשר הררי־שאלות מסביב לה, קודמת לַכֹּל. כי פה אין אנו יודעים את מקומו הנכון של מקדש שלמה, היכן הם קברי בית־דוד? ומי יודע את מהלכן של החומות מהתקופות השונות? גם לא נדע את מקומם של כל מיני המגדלים, המבצרים והשערים שהיו בירושלים ונזכרים בספרות הקדומה. הכל טמון בגלי המַפֹּלת הרַבּה הרובצת על אדמת ירושלים העתיקה, ואך ורק החפירות הן אשר תְּשַׁבנה תשובות נאמנות על כל השאלות הללו.

בשנת 1867 נשלח מטעם החברה הנ"ל החוקר צ'רלס וָרֶן וחפר ברשות הממשלה התֻּרכּית סמוך לחומת הר־הבית, בעֹפל ועוד במקומות שונים. הוא חשף את המפֹּלת של יסודות הרבה בתים, גִלה בורות וגם הכיר מַסד של מגדל עתיק, העלה הרבה כלים וחפצים שונים והקדיש הרבה זמן לחקירת „קשת רוֹבִּינְסוֹן", הוא הַשָּׂריד מהגשר שחבּר את הר־המוריה עם העיר העליונה וגִלה אותה ראשונה החוקר רובינסון האנגלי. וָרֶן רצה לחפור בחצר הר־הבית, אולם לא הרשו לו, ורק הצליח לבדוק ולמֹד את הבורות אשר שם. אחרי עבודה של שלש שנים כִּנס את תוצאות עבודתו בספרו The recovery of Jerusalem (גִלויי ירושלים), שיצא בלונדון בשנת 1874. תוצאות החפירות של וָרן השביעו רצון, ונוכחו לדעת, שערכּן רב בחקירת ירושלים ובהבנת המקרא וצריך לסַדרן ביתר עֹז.

אחרי שקול־דעת ובדיקת תִּלים שונים בארץ יהודה בחרה החברה לחפור בַּתֵּל המתנשא בין עזה וחברון, הידוע בפי הערבים בשם תל אל־חֶסִי, ובו, לפי דברי החוקרים, שרידי לָכיש הקדומה, הידועה עוד מימי המצרים הקדמונים ונזכרת הרבה פעמים בכתבי־הקֹדש. אותה בִּצר רחבעם מלך יהודה, ובימי חזקיהו התבַּצר בלכיש מלך אשור, גם שבי הגולה התישבו בה. באפריל שנת 1890 בא הארכיאולוג המפֻרסם, שיצאו לו מוניטין בחפירות בארץ מצרים, ו. מ. פלינדר פֶּטְרִי, והתחיל לחפור בַּתֵּל. הוא הצליח לגַלות חומה עתיקת־ימים עשויה לבֵנים מיֻבשות בשמש והוכיח, שהמקום הוא קדום מאד־מאד והיה מיֻשב

גם בערותם של התושבים הערבים שׂמה אבני־נגף רבות וגרמה לנזקים גדולים בעבודת החפירות ובהקירת הקדמוניות בארץ־ישראל. התהלכו אמונות וחשדים בקשר עם עבודתם של החוקרים והחופרים. לפרקים פרצו מריבות וקטטות בין תושבי הארץ הערבים ובין האירופיים, ואלה האחרונים היו גם נאלצים לפנות אל עזרת הממשלה התֻּרכּית. הנה עובדה אחת, המראָה לנו תוצאות בערותם של הערבים. לרגלי גבעה אחת סמוך לעיר דיבון הקדומה (דיבָן בימינו), אשר בעבר־הירדן המזרחי, עמדה מַצֵּבה אחת נסתָּרה מעין החוקרים והתַּירים עוד מהמאה התשיעית לפני ספירת הנוצרים, ורק בשנת 1869 ראה אותה לראשונה המיסיונר הגרמני קלֶין, אולם לא העתיק את הכתֹבת מהמצבה. ואז הגיעה השמועה לחוקר הצרפתי קלֶרמון־גַּנוֹ, אחד מחוקרי־הארכיאולוגיה הגדולים של ארץ־ישראל, והוא בא בדברים עם הבדואים שבעבר־הירדן המזרחי, ורצה לקנות מידם את האבן הזאת. גם חוקרים אחרים התאמצו להשיג בכסף מלא שׂריד־קדומים זה. אולם איש לא הצליח, כי פרצה מריבה בין שבטי הבדואים הסמוכים למקום המצבה. כל שבט חשב את עצמו לבעל־האוצר. ואז שברו ופוצצו את המצבה, למען עשות שלום בין המתקוטטים. גם אמונת־שוא היתה רוֹוַחַת בקרב הבדואים, האומרת: האבן הזאת היא אשר משכה הצלחה בחייהם, והיה אם יקחוה, תפנה הצלחתם מהם. אחרי התאמצות רבה עלה בידי קלרמון־גַּנו בשנת 1870 להשיג העתקה נכונה משני שברים גדולים שנשארו, ואז נודע לו, כי המצבה הזאת, הכתובה בכתב עברי קדמון, היא עתיקה מאד ובעל־הכתב הוא מישע מלך מואב, הנזכר בכתבי־הקֹדש ו„היה נוקד והשיב למלך ישראל מאה אלף כרים ומאה אלף אילים צמר". בעמל רב הצליח למצא עוד חתיכות מהמצבה, ולאט־לאט השיג שתי שלישיות מכל המצבה. ולו אנו חַיבים להודות, כי הציל מכליון את אחת המצבות העתיקות ביותר בעולם. המצבה, דבוקה מהשברים, עומדת בימינו במחלקת העתיקות של היהודים בהיכל לוּבֶר שבפריז, והיא האוצר היקר ביותר בכל ההיכל כֻּלו. גם המפה של ארץ־ישראל העשויה כֻּלה מוזַאִיקה (מַשׂכּית), שנגלתה בשנת 1884 בבית־כניסה ביצנטי עתיק בעיר מֵידְבָא (מַדְבַא בימינו), אשר בעבר הירדן, והיא שריד מהמאה החמישית־ששית לספירת הנוצרים, סבלה הרבה קלקולים ולקויים מסבת אי־הבנתם של תושבי המקום. ואם תעבור בכפרים, תראה לעתים קרובות על שערי־החצרות ובמשקופי הבתים אבנים עם פִּתּוחים שונים וכותרות־עמודים מְחֻטבות ובחצר מתגוללים אֲבוּסים, פסלים, עמודי־שיש, כותרות מחֻטבות וכו', שבעליהם גזלו אותם מהחרבות ההולכות ונעלמות...

ההופר האנגלי בְּלִיס מסַפר לנו, שבקרב הבדואים והפלחים בדרום רוֹוַחַת אמונה מענינת האומרת: הנוצרים באים לארץ־ישראל וחופרים בתִלים ובחרבות, בכדי לגלות את הכסף והזהב שהחביאו נושאי־הצלב; אולם החופרים יראים מפני הבדואים להוציא את האוצרות האלה כמו שהם, ולכן תפלה ולחש בפיהם והם באים אל התִּלים, חוקרים ובודקים אותם ולוחשים על־גביהם את תפלתם זו. ויש בכֹחה של התפלה להפוך את הכסף והזהב הטמון בחיק התל לשברי כלי־חרס. הנוצרים מסדרים את החפירות ומעלים מחיק האדמה את שברי החרס

זאב וִילנאי

החפירות בארץ־ישראל

(סקירה כללית)

כאשר נוסדו במחצית השניה של המאה התשע־עשרה החברות השונות לחקירת ארץ־ישראל, הכניסו לתכנית עבודתן גם סדור חפירות בארץ. כי ידֹע ידעו, שבלעדי החפירות חקירת הארץ איננה חקירה מבֻססת ומספיקה. כמו שהחפירות פתחו תקופה חדשה בהקירת מצרים, ארם־נהרים ויון הקדומה והפיצו אור רב על תולדותיהן, כך גם בארץ־ישראל יש מִספר עצום של תִלים וחרבות, שבהם טמונים שְרידים, כלים וחפצים שונים, והיה אם יגַלו אותם, הם יפיצו אור רב על תולדות ארץ־ישראל וקדמוניותיה. יש גם הרבה מאורעות בתולדות הארץ, שקשה לנו לפעמים להבחין בין הגרעין הנכון, ההיסטורי, ובין דברי האגדה והדמיון שנרקמו מסב־ב לו. אף הרבה פסוקים בתנ"ך סתומים לנו, ורק על־ידי החפירות, גִלוי החפצים, הכלים וכדומה של הקדמונים נוכל לרדת לעֳמקם של הדברים ולעמוד על הבנתם הנכונה.

אולם הרבה עִכובים ומעצורים היו בדרך סדור החפירות. הממשלה התֻרכית לא הביטה ברצון על עבודתם של החוקרים הנוצרים, הבאים מארצות אירופה. היא לא הסכימה בנקל, שיחשפו את אדמת ארצה ויגלו את שרידיה הטמונים בה. כי על־ידי החפירות נוכחים אנו לדעת בעליל, שארץ־ישראל עמדה במדרגת תרבות יותר גבוהה הרבה מאשר בימים האלה, מקומות, שבימינו הם עזובים ושוממים, היו לפנים, לפי עדותם הנאמנה של השרידים, מקומות ישוב, ארצות חיים להמון אוכלסים. וכמובן לא טובה עדות זו לקברניטי הממשלה התֻרכית, כי הרי רפיונה וחֻלשתה גלוים על־ידי כך לפני כל העולם...

החפירות עלו גם בהוצאות רבות. יש מקומות, שחפרו בהם איזה שניב והעסיקו מספר גדול של פועלים. למשל: בגזר, לכיש, מגִדו וכו׳ כמצט שהסיעו את כל התֵל ממקומו, והגיעו גם אל סלעי־השתיה של העיר הקדומה. העבודה עלתה בהון רב, שאין להשיגו בנקל. ורק הודות לנדבנותם של הרבה עשירים, וביניהם גם מאחינו בני־ישראל, התקדמה עבודת־החפירות ונתנה פרי רב־ערך.

היה עוד עִכוב בסדור החפירות בשלֵמותן. על־פי רֹב משֹתרע בימינו על הרבות הערים הקדומות איזה כפר, בית־קברות או קבר של קדוש לערבים (וַלִי בערבית) ואי־אפשר היה להפור ולחשף את כל החרבות.

ז. כבישים וישור בת"א, ירושלים, חיפה וטבריה ע"ס 50,000 לי"מ
ח. נקוד וכבישים במשקים החקלאיים „ 48,000 „
ס"ה „ 295,000 „

בסך־הכל עבודות ע"ס 577,100 לי"מ — מהן כבר נגמרו ע"ס חצי מיליון לי"מ.

המשרד עומד להתאשר בימים הקרובים בתור „חברת פועלים שתופית לעבודות צבוריות, בנין וחרשת".

*

*

עמיאל יקר! בתקוע השופר שוב עמדו רגלי על הר הזיתים — הר הקברים. הרי סלעים מסביב. הטבע מזכיר במקצת את סביבות מֶכה. וכל המקומות האלה זרועים קברים. לרבבות, לעֲדות שונות. ממרחַקים עלו האנשים והנשים האלה למען הִקָבר פה, למען הִטָמן פה תחת האבנים האלה, המכתירות עליהם מסביב. אין עץ, אין ציץ ופרח, אין קִשוט ומדוחי־שוא, אין תרמית עינים, אין מצבה יפה, אין גָדר נאה. פה האמת הערֻמה. פה דומית־מות ואבנים. רק אבנים.

נֹכח הר הבית.

ואני אמרתי בלבי: אבנים, אבני, מי יודע? אולי אַתֶּן המרכז, הכֹּח, כֹּסף הנפש?

ועוד אמרתי בלבי: כל־עוד האבנים האלה אתנו לא נירא בהמיר ארץ. כל־עוד קברים לנו בהר הזה, כל־עוד בִצות לנו בארץ זו וסלעים לפוצץ על כל מדרך כף־רגל — עוד לא אבדה תקותנו. עם ישראל עוד יתן את פריו. על־כרחו. — —

ירושלים, ערב ראש־השנה.

* *
*

עמיאל יקר! עסוק אני בשאלת שעה זו ואל־נא תשאלני שאלות חמורות ביותר. מעין: והבית הלאֻמי מה יהא עליו? בשעה זו היה המצב יכול להיות חמור יותר ויותר. התגרה עם „הפועל המזרחי", מה שהכלליים מאשימים את העיריה תל־אביב, שקראה לשוטרים זרים „לערוך פרצות" בפועל היהודי, היציאה הנפרזה מן הארץ וההתעתדות לצאת – כל זה הוא סימבול. רמז לַמָה שהיה יכול להיות בצורה חריפה יותר.

אם לא קרה כזאת, – מידי וַיצמן היה זה לנו. ביגיעתו העצומה באמריקה הציל את המצב. הוא למד את לקחו. הוא עלה שוב. הוא עזב את הרוטינה. הוא הכיר את השעה. הוא יודע את שלשת הדברים: דוֹינינְג־סטְריט, את ההוָי בארץ ואת רחשי העם. אשר על־כן פותח נצחונו בקונגרס שערי־תקוה להטבת המצב. ומי יודע...

* *
*

יש גם אורות. הנה מודעה אשר אין ערון

הסתדרות העובדים העברים בארץ ישראל
משרד לעבודות צבוריות ובנין

המרכז: ירושלים.	תלפון 221	ת. ד. 411	
הסניפים: יפו, תל־אביב	„ 31	„ 190	
חיפה	„ 77	„ 231	
טבריה	„ 27	„ 11	

מקבל בנין שכונות, מעונות, מחסנים, בתי־חרשת ומסחר, אזון רצוף ונקיון, שרברב והספקת מים.

עבודות תרפ"א – תרפ"ג:

א. בבנינים לממשלה — — — —	10	בנינים ע"ס	20,300 לי"מ
ב. שכונות חדשות ובתים בודדום —	357	„ „	182,500 „
ג. מוסדות, בתי חרשת ומחסנים —	6	„ „	22,500 „
ד. בנינים במשקים — — — —	195	„ „	56,800 „
ס"ה	568	„ „	282,100 „
ה. כבישים ודרכים לממשלה		„	182,000 „
ו. ענפי רכבת להנהלת הרכבת		„	15,000 „

כעת צריך להמנע מהשקעת סכומים גדולים בהשבחה, באשר הם נחוצים לרכישת קרקעות חדשות. שאלת גדולי־שלחין היא לנו לא שאלת היום, כי־אם שאלת המחר ומחרתים.

די בזה. את הפרטים תמצא באסף המאמרים החדשים. ואל תבהל לא מפני האריכות ולא מפני שטף המליצות. יש תוך בקלפה. —

* *
*

משבר בחקלאות ומשבר בתעשיה בכפר ובעיר. אך לדברי מר הופין, מנהל האפ״ק, אין כלל משבר. יש רק מחסור בכסף. כיוצא בזה רשאי אתה להגיד: אין רעב בארץ, למרות המאמרים ב„קונטרס״. יש רק חסר־לחם. לאמר: יש גם לחם בשפע. מחירו ירד הרבה עוד לפני הפתח הטחנה הגדולה, החדישה בחיפה. חסר רק הכסף לקנות את הלחם. וסבת מחסור־הכסף היא מחסור־העבודה. וסבת מחסור־העבודה היא — המשבר, מחסור־הכסף. וחוזר חלילה.

סמילנסקי פרסם כמה מאמרים בנדון ההזנה הבלתי־מספקת במושבינו החדשים. ויצמן אמר: ירא אני ארץ־ישראל רעבה. יאמר כי מחלת־הצהב, שמקורה בחסר הזנה מספיקה, מתהלכת בין החלוצים ומכניסה אותם לבתי־החולים. בעיר עובדים לרב על־פי התור, פעם ביומים או בשלשה ימים. את התגרה שבין הכלליים ובין „הפועל המזרחי״ מתאר יבנאלי כ„מלחמת הפועלים בינם לבין עצמם על יום־עבודה ועל פת־לחם״. ככה תתאר גם בתזכיר של הכלליים לועד הלאמי.

אין להתפלא. אדרבה. נס גדול היה פה. נס שאין כדוגמתו. מי מלל ומי פלל, כי יכנסו לארץ רבוא איש וימצאו די מחיתם! שער־נא, עמיאל, בנפשך, כי לאיזו מדינה אחרת, הקטנה ככף ארץ־ישראל, נכנסו עשרת אלפים „צעיר״,— היכלו להתפרנס אף חדש אחד?

מפליאה מעט הפרספקטיבה. כל דברי הישוב, כל המדברים בשער, מכירים רק פתרון אחד לחסר־עבודה: הגדלת העליה. אך יאמר לעם: קומו, עלו! ומיד, כמו במטה־קסם, יפסק המשבר, יחדל חסר־כסף ויבטל חסר־עבודה. ואם השתאית רגע, ואם קמט חרש רגע את מצחך, ונחשבת לעקום־המוח, פגום ופסול. זה הכלל: Credo quia falsum est.

הגיון ישן־נושן, הרואה את היום ואינו צופה ליום־מחרת. הגיון זה פותח חנות על־יד חנות. „בכח קל־וחמר זה מלאה הארץ אוטומובילים״.

משל ליהודי שנסע מחלם לבובריקה במשך שלש שעות, כשהוא רותם סוס אחד לעגלתו. בא ראובן והשיאו עצה לרתום שני סוסים ואז יסע בשתי שעות. בא שמעון ויעצו לרתום ארבעה סוסים ואז יגיע לבובריקה בשעה אחת. בא לוי ויעץ לרתום מאה סוסים ואז לא יצטרך כלל לנסוע...

טעות. במקום שיש צֹרך בהם, כמו בערבות הנגב, אי־אפשר להוליכם, ובמקום שאפשר להוליכם אין עוד צֹרך מיֻחד בהם. הרמת־היבולים אינה תלויה עדַין במים שאובים. מושבות־המופת אשר לגרמנים חיות על גִדולי־בעל. גם החזקת־מקנה, המאפשרת יבולים כפולים ומשֻׁלשים, אינה תלויה בגִדולי־שלחין. כאשר יעבירו תעלות־השקאה מסֻדרות דרך העמק והמישור, יכולים אנו לאמר „צדוק הדין" על השטחים האלה. הפחד מפני התחרות קפיטלי־חוץ אינו אלא פחד־שוא. אדמת ארצנו תתן לכל־היותר, גם אחרי אשר תחדש את נעוריה, לחם לשבע לעובד, אבל לא רבית לקפיטלים. כיום יש אפשרות לרכש קרקעות־בעל מרֻבות ועלֵינו שלא להזניח דבר זה. צפיפות ההתישבות תבוא אחר־כך.

בכֹח „שם המפֹרש" של העבודה העצמית לא ישְׁנו סדרי־בראשית בחקלאות. משק מופתי דגמי יש זה, המשיג בהוצאות וקטנות ביותר את ההכנסות הגדולות ביותר. אבל המצב הוא להפך. מאה דונם, הנמסרים כיום לפרט במושב עובדים, עולים רק אז כנגד שלש מאות דונם, אם גם יכניסו פי־שלשה. אולם את ההכשרות הנדרשות לכך אי־אפשר להמציא מטעמים מדיניים־חברותיים, כלכליים, תכניים וחנוכיים. ובלעדיהן אין זה משק אינטנסיבי, אלא קַריקטורה.

בגִדולי־שלחין אין אנו מוצאים את ידינו ואת רגלינו. כנרת ומגדל שלנו, היושבות ליד פלגי־מים, נשארו – בחרָבה; ומושבות הגרמנים היושבות בחרבה – הן כשתילים ליד פלגי־מים. אף לחֻקות היטב אין אנו יודעים עדַין.

בבניני־הדר, בכלים משֻׁבחים, ברפתות־נוי ובפָרות מיֻחסות מהולנדיה אפשר לכל־היותר לסַמא עיני עוברי־אֹרח. אבל סוללה חשמלית, שמריקים לתוכה חשמל שאול ממקורות־חוץ, מפיקה מהר את אורה וחֻמה.

אדמה פוריה אין לנו, אמצעים להגביר את חֵילה אין לנו וגם הֹמר אנושי הראוי להתישבות אין לנו. עכשו מתישבים הסרי־נסיון, שלא עברו בכור־בחינה ולא נִסו בעֹל.

אין כאן סתרי־תורה. הנה דוגמה אחת המראה את ההבדל העצום הכרוך בכשרון הסדור שבהנהלת המשק. הבל־אדמה בן־שמן היה בשנת תרפ"ב בידי קבוצה אחת ועבר בשנת תרפ"ג לידי קבוצה אחרת בצורת מושב. והביטו וראו את ההבדל.

	תרפ"ב	תרפ"ג
נעבדו	900 דונם	950 דונם
"	19 איש	10 איש
"	6 זוגות בהמות־עבודה	4 זוגות
תקון כלים עלה	250 לי"מ	50 לי"מ
הספקת מים	— 150 "	60 "
וכהנה וכהנה.		

לא. לא בסוציולוגיה נִושע, כי־אם בהשבחה טכנית. אינטנסיביות אינה הקטָנת־השטח גרידא, אלא הגדלת ההכנסות. היא דורשת התפתחות הדרגית.

* *
*

אך יש צרה אחרת, אשר גם הנילוס לא יוכל לה: חֹסר אדמה. „יש לה לא"י – אומר י. וילקנסקי – אולי מים בשפע, אבל אין לה אדמה! אין לה הדילתה הדשנה העושה את ההשקאה לברכה ולא המישור הרחב עד כדי אזון בפלס מים".
רֻפּין אמר בקונגרס זה, הי"ג, כי לכל־היותר נוכל לרכש רק את ששית הארץ וגם בנדון זה הלואי שלא נחמיץ את השעה. כיום עוד אפשר לקנות, אך מי יודע מה יֵלד יום. וי. וילקנסקי רושם מאה פעמים ואחת: „האדמה מדֻלדלה; היבולים זעומים; שְוָקים פנימיים לתבואות השדה אין בה; כרכים המכילים אוכלוסים בעלי צרכים מְרֻבים אין. בעשרות משקים מתוקנים ובמאות פָּרות משובחות אפשר לספק את כל צרכי האוכלוסים בחלב, בתעשית חלב ובבשר, והיא תקועה כיתד צר בין ארצות פוריות ורחבות־ידים – מצרים וסוריה".

תאמר, כי לא־ציוני כתב את הנכאים האלה – ולא כן. שמו הספרותי של הכותב הוא א. ציוני. תאמר, כי במצב מעציב כזה יש לפָחות שיטה רציונלית בהקלאות שלנו – ולא כן. הלא כה הם דבריו: „מבחינת המדיניות הלאומית אנו דשים בחטאים שאין להם כפרה; אין שיטה בבחירת הטכסיסים למלחמת־קיומנו, אנחנו אוזרים את שארית כֹּחותנו ורודפים אחרי עמדות מבטחות לנו ומזניחים את „עמדת העמדות", אשר אם לא נכבשה היום, ספק אם נשיגה מחר. מבחינת הכלכלה הלאומית אנו נוהגים את משק ביתנו בשגעון".

בשגעון, לא פחות ולא יותר. פי א. ציוני הוא המדַבר אליך.

* *
*

הבה, עמיאל, ונעבור כמעט־קט על 192 עמודים אשר לפנינו.

אנו מטפחים „התישבות קטסטרופלית", אשר תכריענו ללא־קום. כל הגואלים החדשים, מבַשרי הקלאות אינטנסיבית שתכלכל אלפים ורבבות, הם תוצים ומתעים. חומות יריחו חדלו לנפול לשֵמע קולות השופרות. טבע הארץ, האדמה, האנשים והתנאים החדשים מחַיב צעדים מדודים במעבר מאקסטנסיביות לאינטנסיביות. מיליונים פלחים שבמצרים, המסתפקים במועט שבמועט וחיים על אדמה פוריה ממדרגה ראשונה, יכולים להציף את השוָקים בשיָרי תבואות שדותיהם. אנו אומרים להעמיד על קרקע בלתי־מְכשרת אנשים בלתי־מכשרים, למען אשר יתחרו עם הפלחים אשר במצרים הפוריה ועם הפרמרים אשר באוסטרליה הגדולה!

משקינו החקלאים הם מודרניים ברבוי הוצאותיהם ופרימיטיביים במצוט הכנסותיהם. אנו עסוקים – בסיציולוגיה. אבל בראשית היתה האדמה הנותנת יבולים ולא „החברה החדשה". עליָה מבֹהלה, צפיפות מבֹהלה ותקונים מבֹהלים לא יגבירו את חיל האדמה ואונה. רכישת קרקעות חדשות קודמת לשכלולים, אינטנסיביות, יְעור, ההשקאה וכדומה. כל ענין השקאה בֵמי הירדן אינו אלא

נכסים קַיָמים, כארבע מאות אלף לי"מ באו מן היזמה הפרטית החדשה של השנה ומיליון לי"מ בא כטל מן הגולה. לפי דברי ש. קפלנסקי בקונגרס הי"ג, הֻשקעו בא"י בשנות 1918—2922 כחמשה מיליונים ומזה כמיליון ומחצה על־ידי יזמה פרטית. ולא כל השנים הן שוות. העליה, גם זו של חלוצי־הרכוש, התגברה רק במשך השנים האחרונות. זה־עתה נעשות הכנות לבית־חרשת למֶלט, שיעלה רבע מיליון לי"מ! —

אפשר שהַמשבר היה מקבל צורה חריפה יותר, אִלו לא בא רֶוח והצלה ממקום אחר: מהורדת צרכי החיים לשליש וגם למחצה. אך משכֹרת הפקיד והמורה בעינה עמדה, כפי שנקבעה בשעת־היֹקר הקשה ביותר. יש כאן מצד אנשי־שלומנו איזו רחבות־הנפש, שהיא בלי־ספק ראויה לשבח. האנשים טרודים והם נושאים על עצמם את סבל צער־האֻמה ואי־אפשר להם לחשב חשבונות פרוטות ודינרים, דקדוקי־עניות. אי־אפשר להתחַזֵר על חשבונו של עם ישראל. תיתי להם, שלא הפסיקו את הכנסת מנעמי החיים. אמנם זעיר שם לא פסקו גם המתרעמים. וילונו ויתלוננו במחנה. הרחק מאדם העיר, בועידת „הפועל הצעיר" אשר בנהלל, היה מי שהתבטא: „אם למורה, לפקיד וכו' נוסיף לשלם כפי הערכין הקודמים באותו זמן שעֶרך התוצרת ירד ועֶרך הכסף עלה — הרי מקור המשבר נראה לעין... אין עַם ישראל צריך להספיק כספים כדי שאנשים העוסקים בחנוך וכו' יבנו בתים גדולים להשכיר ויעסקו בספקולציות של מגרָשים... מפני זה שההנהלה הציונית חושבת עוד בכסף ולא בשוה־כסף — הולכים ונסגרים גני־ילדים, נגזלת אפשרות של חנוך מפועלים, נסגרים בתי־חולים וכו'". אך זוהי דעת־יחיד, דעה לא־רשמית, דעה שלא נתגַבשה אפילו לרזולוציה. אדרבה, לעֻמת אלה מקַפחי־החיים ומטיפי־הנזירות מטיפה „הארץ" במאמר ראשי בגליון תתתכ"ו, „כי רק בקשת העושר והרוחה היא הזרע הטוב, המפרה את החיים". בעל המאמר פשוט מרַחם על דורשי־ההסתפקות וקורא בחיל: „המקום ירחם על מורי־דרך הללו ויסלח להבל פיהם". לו ברור, כי „זאת היא זכותנו הגדולה, כי אנחנו לא את האידיאל של חיי פלח ערבי, אלא בקשת חיים אחרים הבאנו אתנו, ולשמם, לשם חיים טובים ונאים, ידנו שלוחה אל הארץ, כי תענה לנו".

„והיא תענה לנו".

היא בוַדאי תענה. „ואם לא היום, הרי יש גם מחר". ואם לא הארץ, הרי יש גם הגולה. ברוכה הגולה! בכל־אפן על מזבח ההסתפקות לא נקריב את קרבננו. יפה ההסתפקות, אך יפה שבעָתים הנאת־החיים. ואנו, סֹלת האנושיות, לא נהיה כפלח ערבי, כפלח עברי מימות קדם, מימות ישעיהו ובעל שיר־השירים, כפי שחזה עוד איזה אברהם מַאפו באיזה ספור „אהבת ציון". אנו נחיה בארץ הקרחה והמדֻלדלה חיי פריז גם בלי האדמה הדשנה של צרפת, בלי העבודה המפרכת, המרַפּזת של נשי צרפת. En France la femme travaille. אנו נדַבר רמות ונשגבות על חיים טובים ונאים. אנו נחיה לפי הלחץ הקל ביותר. נילוס־החֻקה נהר לא־אכזב הוא. הוא יענה לנו.

או אם אינם בפרופורציה נכונה עם העולים מחסרי־האמצעים. דומים אז בני הישוב לדגי־יאר, אשר דללו מימיהם ומים חדשים לא באו תחתיהם.

אך למשבר הנוכחי, ל„יציאה" הנוכחית, יש עוד נמוק: הטבת המצב הכלכלי באמריקה. אי־אפשר שלא ירגש בירושלים שנוי המצב אשר בשיקגו. במלים אחרות: יוצאים לא בלבד מפני שהורע בארץ־ישראל, כי־אם גם מפני שהוטב בארצות־הברית. —

* *
*

ויאמר שוב: אלו היינו רשאים לחדש מעט את פני הסדור שלנו, להוסיף בו מברכות־הזמן, היינו צריכים לקבוע ברכה קצרה זו: ברוכה הגולה! אין כאל ישרון ואין יהודים כיהודי הגולה. מספרים מדיקים ממכסת הכסף הנשלח מהם שנה שנה לארץ אין בידינו. אך יש מקום לחשב על מספרים פנטסטיים למדי. מודיעים, למשל, כי האימפורט עלה בשנה האחרונה לחמשה מיליונים לי"מ והאקספורט לשני מיליונים. יוצא, כי האימפורט עודף על האקספורט בשלשה מיליונים לי"מ לשנה, מה שגורם להרהורים שונים. היה מעשה, למשל, ומסלת־הברזל דרשה מחירים גבוהים מאד ונחפזו בני־אדם והזמינו בחו"ל אוטומובילים לנסיעה ולמשא בסכומים ענקיים. לתקופת הימים עמדה הנהלת מסלות־הברזל והורידה את המחירים למטה ממחצה ונהיו כל האבטומובילים האלה ככלי אין חפץ בו. בינתים נדלדלה המדינה בסכומים גדולים... אף החקלאות המֻמדנת שלנו — מתאונן י. וילקנסקי — בנויה מתחלת בריתה מאבני תוצרת־חוץ, בה בשעה שבבנין הערבי אין שמץ מתערבת חמרי־חוץ. „הבנין כאלו צץ מהאדמה שעליה הוא מתנוסס, כי ממנה הוא נוצר — עצם מעצמיה ובשר מבשרה". איך שיהיה ואתה רשאי להשב, כי בה בשעה שבאקספורט משתתפים הערבים והיהודים חלק כחלק לפי הערך, הנה האימפורט ברבו ודאי של יהודים. לאמר: ליהודים בא"י יש הכח הכספי להכניס סחורה (אם בתור חמרי־תעשיה ואם בתור חמרי־הכרח ואם, כמובן, בחלק הגון, בתור חמרי־מותרות) לפחות בשלשה מיליונים לי"מ לשנה. צא ותרגם סכום זה משפת הוליוטה הכי־יקרה לשפת וליוטה נמוכה יותר ויצאו לך מספרים מבהילים... והוסף לזה, כי הישוב העברי מוסר סכומים עצומים לערבים בעד צרכי אכל ועבודה וכי הוא שולח גם סכומים הגונים בתור עזרה לארצות הוליוטה הנמוכה, ותבין מה רבים הסכומים הזורמים הנה מדי שנה.

ברוכה הגולה! —

*

רשאי אתה לחשב גם חשבון אחר, הקרוב בודאי ל„אורחא דמהימנותא": מן שמונים אלף יהודים שחיו בארץ בשנת תרפ"ג הוציא כל אחד באפן ממצע לשנה בערך $2\frac{1}{2}$ לי"מ לחדש, 30 לי"מ לשנה, ביחד 2,400,000 לי"מ לשנה. יתכן, כי מיליון אחד בא מן התוצרת העצמית בחקלאות ותעשיה ובתור פרות של

סמוכים על שלחן אחרים. בני־אדם, שעקרו את עצמם ממקורות־הכנסה עצומים ועלו לארץ־הבחירה. הם הם בעלי הנשמה הרומנטית, העורגת לדבר־מה מפלא, אורירי – אותם הרומנטיקאים השזורים פה ושם גם בינות השורות של „בעלי־הבתים" בישראל. גורלם של המעפילים האלה לא תמיד משמח ולא תמיד מבדח. אחד מהם, למשל, עלה לפני שנים מעטות ובילקוטו הסכום הנאה של תשעים אלף לירות. טבין ותקילין. והיה היה אותו איש בארץ עוד לפנים והכיר את ארחה ורבעה. והיה היה האיש סוחר מבהק, רחוק מספקולציות־הבל ובזבוזי־שוא. וברכש האיש בית־חרשת נהשב ל„מנצל" מסכן, ר"ל, ועסקו בו טובי סופרינו והוכיחוהו בשערים על אשר הוא להוט אחרי הרוח והוא משתמש גם בפועלים זלים־זרים. ואף כיום משמש הוא נושא למאמרים ראשיים בעתונות המקומית, אלא שהטון הוא אחר לגמרי. המאמרים כיום מעוררים חמלה... כיום נדים לו ולחבריו. נתגלה הסוד, כי גם העבודה הזלה לא עמדה לבעליה. –

יעקב רבינוביץ רושם: „בעיר כל בעל־חרשת המיסד איזה ענף של תעשיה, אף כי איננו מצליח, אך הכסף, שהשקע בינתים, מפרה את הישוב. בכלל, במשטר הקפיטליסטי, כל כסף שעובר דרך הרבה ידים הריהו מפרה ומביא ברכה בינתים". לאמר: אם גם אחרית ה„יוזם", לרב, יגון ואנחה, שבר־לב ושממון־הרוח, הנה הכלל רק הרויח בזה. הכלל זבל את שדמותיו בדמיו, תרתי משמע, של הפרט, של הרבה, הרבה פרטים, – מבלי שזכו האמללים האלה, חלוצי־הרכוש, אפילו ליחס של כבוד, למיתה יפה. כל פקיד־בחסד־עליון חושב את־עצמו למעלה מהם ושקרבנו עדיף משלהם...

את ההיסטוריה של ה„יוזם" יכול אתה לנסח באפן זה: בא איש ואלף לירה, למשל, בידו. בשנתו הראשונה הוא מוציא הוצאות אלה:

600 לי"מ לסדור ענף־תעשיה.
240 „ למזונות, רפואה, שכר־למוד, תרומות לאמיות וכו'.
160 „ לדירה ורהיטים.

ככלות השנה מתברר, כי בענף־התעשיה החדש הפסיד שליש כסף־ההשקעה, הינו 200 לי"מ. חוץ מזה אכל 340 לי"מ על־ידי הוצאות עוברות. בס"ה נתרושש בחצי־רכושו. לכאורה מצבו עגום מאד. ואולם יש אשר „אי משום הא – לא איריא". אם בעל־מרץ ובעל־בינה הוא יסתגל למצב וימצא את מחיתו. הוא הפסיד בתור פרט והוא גופא נעשה חלק מן הכלל. בחצי רכושו האבוד רכש לעצמו קנין חשוב מאד, – זכות אזרח בכלכלה הלאמית בארץ. לאמר: כשם שבחצי רכושו האבוד הפרה והביא ברכה לאחרים, כך מעתה נעשה הוא שתף לישנים ונהנה הנאה כלכלית ממפלתם של חדשים.

וחוזר חלילה.

שעת־משבר היא אפוא זו, שבה פוסק לזמן ידוע זרם ה„יוזמים" החדשים

הראשון הוא, כמובן, התרומה, נדבת־הלב, אם בצורת חלקה או קרן־היסוד. ברוך יהיה לנו הצנור הזה! כלו קדש הוא, כלו טוב! יהודי במדינת־הים מנדב דולר לא״י. חציו מוצא שם לצרכי תעמולה וסתם הוצאות. מחציו השני, המגיע לארץ, יוצא שוב חלק הגון להוצאות צדדיות. אך אותו שליש או רביע, המגיע למחוז־החפץ, דיו להשקות ולהצמיח את גן־הישוב, להפרות את כרם ישראל. ואתה, עמיאל, אל תנוד לאותו יהודי ולגורל דולרו. אדרבה! זכות גדולה היא לו. זכה ושליש או רביע מדולרו שקע בבנין הארץ. האמינה! לא אלמן היהודי ולא דולר אחד בכיסו. האמינה! כזה וכזה יאכל בזבוזו. לא דולר אחד ולא חמש אחד הוא מבזבז לבטלה, לנוצות בנות־היענה, לשה״י פה״י, לשעשועי־הבל וקשוטי־שוא. כהנה וכהנה יאכל מן הדולר שלו ותוכו קדש, טוב, ברוך. אף ההוצאות הצדדיות אשר בארץ – ברכה בהן. אף הן מפרות את הישוב. פוק חזי בתים־ארמונות לפלוני הנואם־המורה ולאלמוני הדרשן־הרב; לכה, דודי, נלינה בפרדס נאה של העסקן הנלהב, העממי: בתים נהדרים ופרדסים נחמדים של אלה שבאו לארץ בלי פרוטה לפרטה – וכי זו מלתא זוטרתא, לא־ישוב? וכי כל זה אינו פרי אותו הצנור המבורך? אגתון, בספורו של ורסמן, אומר: „עבר התור של מענים גלוים". עבר בכלל התור של מענים, של עסקנות תמה, המה, לשם־שמים, של גבאי־כוללים שרבבות שקלים עברו בינות אצבעותיהם ולא דבקו בהן ולבסוף גם נקברו שלא בתכריכיהם. אנו חיים בדור מעשי, דור נבון ופקח. –

אגב: גם השד הזה אינו בודאי כל־כך שחור כמו שיציר. נזכר אני כאן מהתלה יפה של המנוח שמעון רוקח. בימים שהוא עמד בראש העדה ביפו עמדו והלשינו עליו לפני הפחה הטורקי, כי שם בכליו שלשת אלפים לירות מכסף העדה. אמר לו הפחה: היתכן כדבר הזה? הייתי מבין אלו לקחת שלש מאות לירות, אבל איך אתה ליקח סכום עצום כזה? אמר לו רוקח: טועה אתה, אדוני הפחה! כסבור אתה, שלקחתי את שלשת האלפים בבת־אחת וכי לקחתי אותם לעצמי, ולכן נדמה לך כי הרביתי לקחת. אבל באמת לקחתי אותם במשך כמה שנים, ולא לקחתי לעצמי, אלא חלקתי בין כמה חברי הועד. יוצא, שעלה בגורלי רק מעט מאד – והכי על סכום מצער כזה תכעס? נענה לו הפחה הטורקי ואמר: צדקת, צדקת!

*

*

בלשון־חכמים קוראים לצנור הראשון כסף הלאם ולצנור השני יזמה (איניציאטיבה) פרטית. טיבו של הצנור הראשון גלוי והשוף לעין־כל, והצנור השני אומר: דרשוני. לו חקים משלו והיסטוריה משלו. כי הגולה אינה שולחת רק כספים מצד אחד ומקבלי־כספים מצד שני. היא משגרת גם סוג שלישי: בני־אדם עם כספים. אין זאת המצאת השעה האחרונה. ממעמקי הכמיהה והעריגה לאדמת־אבות, לזהר־מולדת ואויר־נשמות עלו מאז ועולים גם היום בני־אדם תמוהים וצרור כספם בידם. בני־אדם שאינם מקבלים ואינם

ותו: יש ערך גם לאיכות. בימי המלחמה מתו ועברו מן העולם זקנים ותשושי־כח. אף לאחר המלחמה פסקה עלית הזקנים. כיום הומה דור צעיר, עובד, מפוצץ בפטיש, מעמיד ולדות.

* *
*

בנדון שגשוג הנכסים לית מאן דפליג. אבד אבדו לנו בשנים האחרונות אלף וארבע מאות דונם ובתוכם פרדס אחד. בעל הפרדס עמד ומכרו לערבי. אך לעֻמת־זאת נרכש מאת הערבים ממיטב הארץ בכפר ובעיר. גדולה הרננה כי חמישית ה„עֵמֶק", שמנו וסלתו, בידי ישראל היא. העֵמק! קסם למלה זו וזר אגדות לה מימות הקניה הראשונה של יהושע חנקין, שבטלה בשעתה בהפסד כספים מרֻבים כמו כמה בדומות לה. לא כאלה חלק הקניות של חנקין והבריו בימי רֻפין. כאן, למרות הקשי, הכל מסֻדר כהלכה. משנה לשנה יגדל הנסיון ויעצם השטח. תאמר, שהוא משלם לפרקים יותר מן המדה. אין בכך כלום. לא אלמן ישראל ולא עני ישראל. הוא עשיר לכשירצה. אם היום ביֹקר ומחר בזול — קנה היום ביֹקר. כל הקודם זכה. אין קמוצים ואין אונאה בקרקעות, כי הן היסוד לַכֹּל. ואַל תבטח ביום־מחרת. העקר ששטר־המכירה יהי מדֻיק והשטח רחב־ידים, מאֻחד. —

כן, תקענו יתדות נאמנים בעדית העמק. הקפנו את ירושלים, יפו וחיפה בשטחים כאלה, שמקדם לא ראינו גם בחלום. וכל זה בשנות הבַּצֹרת, המשברים, הבכיות, הקינות, — בימי סיר הרברט. בבוא הקציר — ואלֻמתנו קמה. בערים צצים בנינים בֶּן־לילה ודוקא לא בנינים־קיקיונים. אפילו „הפועל המזרחי" אִמן את ידיו העדינות בבניָה ונעשה למתחרה מֻסכן. בזעם ידֻבר עליו ולא תִזָכר לו זכות „פרולטריותו" גם־הוא. הדבר הגיע עד לידי התערבות שוטרים ערבים־אירלנדים — ונזדעזעה הארץ ת׳ פרסה על ת׳ פרסה. התימנים אשר ביפו התערו יפה יפה. נוספו גם בתי־חרשת ונוצרה אפילו תנועת „תוצרת הארץ". אמת: מפאת מחירי היבול ומחירי התוֹצֶרת העצמית לא היתה הברָכה שרויה. המצב היה לפרקים גם עגום ביותר. אבל כל זה לא מנע את השגשוג. כי היבול העקרי שלנו, הבורסה שלנו, הוא — החלֻקה, קרן היסוד, כסף הגולה. הוא הוא נהר הנילוס שלנו, המשקה את שדמותינו. והוא, כמו הנילוס, עולה ועולה ממרחקים, בלי הרף ובלי הפסקה ובלי עין־הרע. כזרם מים כבירים יזרמו כספיו. זה בצד זה. על־יד הישוב הישן, שלא באה כל הפחתה במוסדותיו ועסקיו, הולך ומתבַּצר הישוב החדש על עמדותיו ויצירותיו. כֹהניו גם הם ישבעו לחם ולא רק לחם.

והנכסים מתרבים. —

* *
*

בשני צנורות מֻפלאים מפרנס נילוס־הגולה את הישוב העברי. הצנור

אגדה עממית, חדשות לַבקרים, והנה מושבי־עובדים והנה גדודי־עובדים והסתַדרות־עובדים מְצֻקה, איתנה, המכילה כמעט רבוא רָאשים, והנה יומנים גדולים המצליפים על ראשך בטלגרמיהם־מאמריהם. וכל אלה בשלש שנות סיר הרברט! הומה, הומה הרחוב, הִשְׁתַּקְשֵׁק יִשְׁתַּקְשְׁקוּ גלגלי הרַכבת, המסע סואן, מעלה אָבָק רַב, חותר קדימה...

* *
*

האמנם חותר הוא ק ד י מ ה? היש דֵעָה בישוב, מטרה ותכלית? היש שיטה, מִקדם ומאַחר? האיתן היסוד? הֲמֻצק הַקָיָם? היוָסף נדבך חזק על משנהו? היש הכרה ואחריות? הינֵץ עתיד מזהיר־מקסים? הירֹנו הבונים ולא יתגודדו? או אולי הכל נזון מכֹּחות עִורים, סתומים־עמומים? מחביון הרגשות כַּהות? אולי חותר הוא כמסע האַרבה, בלי אחריות אחרונה, עליונה? אולי הכל Imponderabilia ואין מאזני־משקל ואין חשבון?

יְשָׁנות השאלות ותמיד חדשות. הן הן תולדות הישוב אשר עוד אינן בכתובים. מחלחלת המלחמה בין הנגלה והנסתר, בין דרכי ההגיון ובין אימפולסים אשר מִרְכסי הלב יבואו. אך המערכה עוד לא נגמרה ובחרדת־הלב אתה מתבונן לשטף המאורעות.

* *
*

ויֻדגש נא שוב: למעלה מכל שאֵלה הוא שגשוג הישוב בתקופת סיר הרברט. הַמֵמרה, שעדַין לא הגיע מספרנו בארץ כיום למספרנו לפני המלחמה, מֵמרה מֻטעת היא, מֵמרת־שקר היא. מקור הבדות הוא בזה, שאז, בימי האידיליה, בחסור כל מספָּרים רשמיים, עמדנו ואמדנו ברחבות־הנפש את מספרנו למאה אלף נפש, מבלי חשש כל־שהוא שמא נתבַּדֶה. ומכיון שעתה נִספרנו רשמית רק כשמונים אלף נפש, והַסתירה בין האֹמד הקודם ובין הספירה כיום בולטת יותר מדַי, הרי מוצאים אנו מפלט בשתי דרכים: אנו מטילים, ראשית־כֹּל, ספק בדיוק הספירה הרשמית ואנו אומרים, כי במלחמה פחתנו כל־כך, עד שגם העליה הגדולה לא הספיקה למַלא את שורותינו ולסתום את הפֶּרץ. כך מפרפרים אנו במוקש הגוזמה ובחרמי ההבאי, מבלי ראות את הדברים כהויָתם. אך לאמִתּו של דבר לא היתה זאת אלא גוזמה נעימה. סבֹל סבלו בעִקר בימי המלחמה ירושלים וצפת, אך בינתים נמלאו בתי־ישראל בירושלים עד אפס מקום ונבנו שכונות חדשות ונוספו בתים ומעונות בשכונות הישָׁנות. גדל בירושלים גם מספר מוסדות החנוך הישן והחדש. בבחירות לַוַעד־העיר, שהשתתף בו כמעט רק הגיל הכי־צעיר, לקחו חלק בכל־זאת כשלשת אלפים איש. והנה נתרבה הישוב ביפו, חיפה וטבריה פי־שנים, עלה הַמספר בכמה מושבות, נוסדו כמה ישובים חדשים בכפר ובעיר — ועדַין אנו מדַברים על פחיתות המספר!

ר׳ בנימין

צרור מכתבים

על־דבר המצב בארץ־ישראל

פרשה רביעית

במאזנים

(שלומיאל אל עמיאל)

עמיאל יקר! אִלו שאלתני: אם בסך־הכל אנו מתקדמים בארץ; אם „היום" מַרְבה על „אתמול" וכפלַים מן „שלשום"; אם כל יֶרח מוסיף אַריחַ ואם המאַזֵן השנתי נגמר בעֹדף, בתוספת־מה של נכסים ושִגשוג פֵּרותיהם — אם כזאת היתה שאלתך, הייתי עונה לך בלי הִסוס־שבלב: כן הדבר, תהִלָה לאל! הַיֵש הולך וגָדֵל, הולך ורָב. יֵש־הישוב דומה לאותו עץ, אשר בלי־הרף יַרבה פֹּארה ויעשה בדים ויציץ ציצים חדשים וישכח עלים שכמשו ונשרו. אף אין צֹרך בזכוכית מגדלת למען ראות את הדבר. כי היש פה אינו חס־ושלום נחבא אל כליו, מין שושן הפורח בסתר, אינו לקוי בענותנות יתֵרה ואינו מצניע לכת עם אלהים ואנשים. פה אין „ל"ו" נסתרים. אדרבה, פה כל פום ממלל מציאותו. אף צל־יש רואה את־עצמו כיֵש. פה אין נוקף אצבע למטה בלי קולי־קולות למעלה. פה ממלכת הכרוז, הפרסום הרב, ההתנפחות; פה האַלמות באשראי. גרסת המקום היא: יהללך זר וראשית־כֹּל פיך! ואם בגְדולים עוברים כך, בגְדולים קַיָמים על אחת כמה וכמה! —

אכן גדלנו! למרות צוק העתים! כמה היינו צנועים באותם הימים שלפני המלחמה, כמה היינו מסתַפקים במועט, בפַת־חֲרבה, בנאד־מים, כמה התהדרנו אז בתל־אביב הקטַנטנה, על עשרות בתיה, כמה השתעשענו בגימנסיה, באותה דגניה בעודה בהתּוליה, ב„בצַלאל", בפרדסי פתח־תקוה, במאות פועלים; כמה צעדנו אז מדודות, מתון־מתון, ודברנו מעדנות. אידיליה! והנה לפתע־פתאֹם זֶרם המוני ותשואות והמית־ים והתפרצות ספינות נושאות חלוצים ומשפחות־אדם, ואיש המתהלך ברחוב לא יכיר את שפעת החדשים, ועל בית קטן אחד מאז יבנו כיום במהירות מפליאה עשרות בתים גדולים ובמקום פועל מְסֻפק אחד יעמדו עשרות ומאות ובמקום מעט דונמים כחושים ודַלים ירכשו כיום הרבה טובים ודשנים. והנה ערבוביה נעימה של שכונות עירונות הצצות, כמו באותה

V

נסכם דברינו:

כלל־ישראל – בכל מגוריו במלא כדור־הארץ אינו אלא משפחה אחת. בתוך חמר נעדר־צורה זה נתהוו פה ושם גבושים לאמיים: הגבוש האישפניולי והגבוש הגדול, ה„יהודי” במזרח־אירופה, בין הדנפר והורטה, שיצר לו לשון מיחדת, שירי־עם מיחדים ואפני־חיים מיחדים ושלח פארות לכמה מדינות.

עם־ישראל, בן שבעה־עשר המיליונים, לא היה ולא נברא. הקבוץ העממי הוא הרבה יותר קטן.

ועלינו לטפח את אותו הלאם, הלאם היהודי שלנו, שאנו שיכים אליו שבימינו הלך והתפורר על־ידי גבולים מדיניים – לדאג לשלמותו, כי ממנו מפכים מעינות־היצירה, שאנו נזונים מהם עד־היום.

נוחה להתפשטותם במדה כזו. המשכילים, יוצרי הספרות החדשה, אינם אלא ממשיכי תֹּאר המסֹרת של היצירה הזאת, הם אינם אלא מוסיפים לכרות את המעינות, שנבעו אז במשפחת־ישראל, בהתגבשה לקבוצים לאֻמיים – במאות הי״ג – הי״ח.

והם, גבושים לאֻמיים אלה, שלחו פארותיהם לניו־יורק, לאפריקה הדרומית, לארץ־ישראל, ופה ושם נִכּרים עד־היום בהם סִמני יצירה. בפעם הראשונה בתולדות ישראל היה לנו שוב „אֱלֶמֶנְט", היה אויר לנשימה „בתוך המתנה".

זי.

יש קַו אחד אפיָני בשביל משפחה זו – משפחת־ישראל, אפיָני בשביל כֻּלה, בכל כדור־הארץ – קַו יחידי הַמֵּרים קצת את קיומה מעל לקיום בִּיולוגי, משפחתי גרידא, ויש בו דבר־מה, ניצוץ מאותה „אש־האח" שמקדמת דנא.

זהו היחס ל„משיחיות", לגאֻלת העולם.

דבר זה ידוע מכבר. המתבוללים רצו למצא בה עלה־תאנה לכַסות את ערוַת התבוללותם – בתור „תעודת ישראל", כאִלו חנוָני סיגרטות ותַגרי בורסה יש להם דבר־מה עם יחידי־הסגֻלה – הנביאים שנולדו בישראל, וכאִלו לא הם היו הראשונים לרגמם באבנים! מן הצד השני, בעלי שיטת הלאֻמיות התאמצו להפחית ערך סגֻלה זו. היהודים להוטים אחרי הצדק והמשפט מפני חֻלשתם: הם חלשים, ולכן משתוקקים הם, ש„הארי כַּבָּקר יאכל תֶּבֶן" – מפני שהם אינם שַיָּכים למשפחת האריות.

אם־כן, המשיחיות אינה אלא מין „הגנה עצמית" של האֻמה.

אין זה נכון.

גם במערב־אירופה רואים אנו, כי אלה הנביאים נלחמו ביחוד נגד העֹוֶל הסוציַלי, ולא הלאֻמי, והרי מן העֹול הסוציַלי אין היהודים סובלים יותר מעמים אחרים, ביחוד במערב־אירופה, שרֻבם עשירים.

ואִילו ברוסיה נלחמו צעירי ישראל בקנין הרכוש הפרטי. הם גדעו את עצם שרשי קיומו של עם־החנוָנים בלי כל חנינה. לא – זו לא היתה „הגנה עצמית". היה כאן דבר־מה יותר נעלה.

נעלה הוא, בשעה שאנו רואים מצד אחד את רַטֶנוֹי, אריסטוקרט ואשכנזי בכל רמ״ח אבריו, נואם את נאומו בגֶ׳ניבה, ומצלצלות בו נעימות של „ולא ישא גוי אל גוי חרב", ויד בן־עֵשו הורגת אותו על זה, ומן הצד השני – רבבות צעירי־ישראל, ששמָם לא נודע כלל, מן החַיטים והסנדלרים, שמסרו נפשם ברוסיה על גאֻלת העולם.

כן – יש עוד במשפחה זו ניצוץ אחד מעֻלה מ„אש־האח".

אלא משפחות, בתי־אב בודדים, ששמרו על „אש־האח" שלהם. רק אחר־כך – בתחלת ימי־הבינים – יצאו ממצב פרימיטיבי זה, נתגבשו והיו ליחידות גדולות, כבו את „אש־האח" שלהם ובחרו להם אלהים חדשים (הסלוים, הגרמנים וכו').

וגם בכלל־ישראל רואים אנו הופעה זו. בתנאים נוחים, במקום שהקבוץ צפוף, במקום שהתרבות החיצונה לא הפריעה, במקום שנתהוו חיים כלכליים מיחדים – מתהוות, כמו בתמסה אמורפית, נקדות של גבוש, והמשפחה זעיר שם זעיר שם מתרקמת, לובשת צורה והוה לעם.

הופעה זו רואים אנו אצל בני־ישראל במדינות הסלויות, בין הדנפר והורטה (לפי־הערך, התחומים אולי אינם מכונים ביותר). במשך מאות־שנה אחדות (מן המאה הי"ג ועד הי"ז) נתהוה שם קבוץ ישראל יושב בצפיפות, שיצר לו לשון מיחדת (הרי שפת־עבר, לאמתו של דבר, לא היתה אלא אחת מגחלי „אש־האח", אשר שמר עליה) – החל לרקום לו תרבות חדשה, החל להיות לעם.

וסמן מבהק להתהוותו של עם: לבלוב כחות־היצירה. כשם שבארץ־ציה, במקום ששכבות הקרקע נוחות להולדת מעיני־מים, בהכרח שהרוח תביא אי־אלה גרעינים והם יצמחו והיו לעשב ולאילנות, כך במקום שיש עם – מיד מלבלבים אי־אלה גרעיני יצירה.

ובאמת, אותו העם, שנתגבש במאות הי"ג – הי"ז מתוך החמר ההיולי והנוזל של משפחת ישראל, לא יכול להסתפק בשמירת בנינים עתיקים גרידא: מיד נבעו מעינות־יצירה גדולים.

וכן – בהקבלה לו אצל הקבוץ האישפניולי מיוצאי ספרד – בארצות איטליה ובארץ־ישראל, שנתגבש גם־כן לפי־ערך בזמן ההוא: האחרונים הולידו את המיסטיקה, והראשונים – את החסידות.

כאן אין עוד „נטירת אש־קדומים": לא, כאן הוצתה אש חדשה. האלוה המשפחתי, אלהי האבות, היה לאלהי האין־סוף, היושב בתוך הבריאה וכל הבריאה לבושו, „כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה".

וזה לא אכפת מה שהעם התחיל להולד במאה הי"ג והחסידות באה במאה הי"ח. הרי לא ביום אחד תולד אמונה. זהו פרוצס אטי מאד, הדורש חבלי־לדה ממשכים. אך שימו לב לפרלליות של שתי היצירות: האחת – שיצרו היהודים האישפניולים, החל מר' משה די־ליאון ועד האר"י; והשניה – שיצרו היהודים שבין הדנפר והורטה.

עד־היום לא העריכו עוד כל־צרכן את הקבלה והחסידות – לא העריכו עוד ערך ריבולוציה גדולה זו; הרי כאן, בפעם הראשונה בכל ההיסטוריה בגלות, נוצרה אידיאה חדשה, המקעקעת באמת את כל הבירה; אלוה פנתיאיסטי תחת האלוה האתי. בפעם הראשונה נראה קבוצות של אנשים גדולים (ר' משה די־ליאון, הבעש"ט ותלמידיו) יוצרים ערכים בשבתם בתוך עמם, ולא מחוצה לו, [illegible]ים מקיפי עולם – לא פחות מן דת הבודיות; אלא שהסביבה לא היתה

ולעֻמת זה – אלה שיצאו החוצה, כמה עז־נפש להם, מעוף לבלי־גבול! לא – אין כאן שום דמיון לאותם הרוסים והגרמנים, שיצאו מעַמם. הללו כמשו על־פי־רב ולא הגיעו לגדול. ואילו הגדולים בישראל בצאתם החוצה – היו לנביאי האנושיות כֻלה! נוטרי־האש היו למבעירי אש חדשה, אש שֶסִכסכה תבל ומלאה.

בני־ישראל הם משפחה.

מי שראה את בני־ישראל ממדינות שונות בהִוָעדם יחד – נאמר, לְמָשל, **בקונגרסים – לא יוכל להשתחרר מן הרשֶם:** קרובים שהתראו אחרי פרֵדה מְמשכה. **די היה** לראות את **פגישת** הפליטים במעמקי רוסיה עם אחיהם, **ניני החַיָלים הניקולַיביים**, שנטמעו זה־כבר בין הרוסים והֻכרחו לדבר עם אחיהם בפולין ברמזים, כי לא שמעו את לשונם. מַחזות הפגישה, עם הוצאת לחם וחלב, עבודה ביום ובלילה בַ„בַרקים" – מחזות אלה היה בהם בלי ספק דבר־מה יוצא מן הלב, נוגע עד נפש הרואה. והרשֶם של כל זה: פגישת קרובים, שנמצאו בצרה.

ואמנם ההתעוררות נמשכה רגע קל. אחרי־כן התקלקלו היחסים. התושבים היהודים הסתכלו בפליטים בעין רעה: שוב אותו היחס אל קרוב עני, שבא אליך ו„יושב על צווארך".

אך דַי גם לכל אחד מאתנו לְנַתח את נפשו, את הרגש המתעורר בו בהפגשו עם אחיו (כמה טפוסיים הם הבִטויים: אח, רבי קרוב) בין נכרים בארץ נכריה. ־גיש שמחה מהול במועקה. כי מכיר הוא שקרובו זה – אמנם נעים לראותו, אך הרי יש לו זכיות עליו, זכיות של קרוב. וממילא הוא, היחיד, מרגיש, שחֵרותו נתקפחה קצת על־ידי אותו קרוב, אותה החֵרות הנפשית שנהנה ממנה בהיותו בין זרים.

בני־ישראל – משפחה הם. בזה הרגישו הסופרים הגדולים שבנו, ביחוד מנדלי. מי כמוהו ידע את נפש ישראל בכל מומיה ובכל הגחוך שבה? הוא תאר תמיד את בני־ישראל כמשפחה ביולוגית, משפחת בעלי־חיים, „מעין הנמלים", ובכל יצירותיו הדגיש את הכח הפרימיטיבי והאיתן שבמשפחתיות הקִבוץ הישראלי.

III

והלְאמיות מה תהא עליה? ורצוננו אנו, הבוחל בקיום נמוך, בִיולוגי, הגוזר עלינו עֲקָרות רוחנית ונוטל מאתנו כל אפשרות של מעוף? והרי אנו בכל צורקינו וגידינו חפצים להיות עָם?

כן – משפחה אינה עם. אבל משפחה היא חֹמר הי־לי, שממנו הולך ומתגַבש העם. כל עמי אירופה שבימֵינו – הרי בתקופה ידועה בתולדה לא היו

במשך אלף ושבע־מאות השנה הם שמירה על אלהי המשפחה, שמירת „אש־האח" לבל תכבה.

אלהי ישראל, למרות האוניברסלות שבו, למרות „ובכן תן פחדך", היה קדם־כל אלהי המשפחה, „אלהי אבותינו, אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב", ומכל הפשעים והמיתות, שהתחוללו בעולם, חַיָב היה קֹדם־כל לזכור דוקא את „עקדת יצחק לזרעו".

ובאמת כל הספרות הרבנית, ה„שלחן ערוך", הסיָגים והסיָגים לסיָגים מימי התלמוד ועד „חיי אדם" אינם אלא משמרת „אש־האח" ומשמרת למשמרת. הרבנים — אפשר לאמר — הם היו נוטרי־האש, ה„וֶסטַלִיות" שלנו.

וממילא מובן, כי יצירה לא היתה אפשרית אז כלל. במשפחה אין מקום ליצירה. בני־המשפחה מסתכלים תמיד בעין־רעה ביחיד המבליט את עצמיותו, האומר להיות אַחֵר משהיו הם. הם חושבים, כי חפץ הוא לשלוח יד ב„אש־האח" ולהצית אש אחרת תחתיה. צאו וראו מה עשו לרמב"ם אחרי מותו „נוטרי־האש" *).

ומאידך גיסא, מובן עכשו, מדוע דוקא בני־ישראל בצאתם החוצה, אל בין הגוים, יצרו ערכים גדולים וחשובים, והוג השפעתם לא ידע כל גבול — הם השפיעו כמעט על כל כדור־הארץ ועל כל נצחיות־הדורות. הַשוו את היצירות אשר יצרו הגדולים שנשארו באֻמה — ר' סעדיה גאון, הרמב"ם, דוד ראובני, עם כל אשר יצרו יוצאי־החוץ: יֵשו, שאול התרסי, שפינוזה, קַרל מַרקס, לַסַל, בֶּרגסון ועוד — ותראו את ההבדל הגדול. הדבר מוטל בספק, אם קטן היה הרמב"ם בהור אישיות מקרל מַרקס, אלא שהוא נשאר במשפחה — ולא היה רשאי להבעיר אש חדשה, לא יכול לצאת מתחומי ה„נטירה".

כי במשפחה אי־אפשר ליצוֹר. כל יהיד ויחיד יודע, כי הרגע היותר חשוב בחייו, זהו בצאתו ראשונה מבית־אביו אל העולם הזר, לחיות חיים עצמיים. עד צאתו משם כמעט שלא היה בגדר א י ש; שַׁפִּיר היה, המצֹרָה בַשָרִיר אל גוף משפחתו. רק בצאתו אל בין זרים הוא נעשה את אשר הִנוֹ: הוא היה ליחיד. כל אחד יודע, כי רגע זה — רגע מַשבר הוא, רגע מַכאיב — ורגע של רכישת־החֹפש. בשבתו בתוך משפחתו לא יוכל ליצוֹר, לא יוכל לגלות את עצמיותו, כי „עצמיות" עוד אין לו. כפות הוא על ידיו ועל רגליו בעבותות לא־נִראים. הרי משפחה היא — הֵפֶך מעָם. העם הוא לַיָחיד אויר לנשימה. המשפחה נוטלת ממנו את האויר. משום־כך לא יצרו האישיות הגדולות בישראל שום ערך קַיָם: מפני שישבו במשפחתם והיו כ פ ו ת י ם על ידיהם ועל רגליהם. והרי ליצירה נחוצים שלשה דברים: חֹפש, חֹפש וחֹפש.

---

*) האחד־העמיות — גם־כן רעיון משפחתי היא בעצם: ליצור „מרכז רוחני" — הַינו, להעביר את „אש־האח" מן הגוֹלָה, שסם נשקפת לה סכנת כִּבוּי, למקום נאמן, אשר שם ישמרו עליה שמירה מעֻלָה. אחד־העם — „רבני" הוא בהלך־נפש

H

מי שיסתכל בדרכיהם ובהליכותיהם של בני־ישראל במדינות שונות, מי שיראה את בני־ישראל החיים (לא אותם המפשטים, שהספרים מתעסקים בהם) — אם אינו חפץ לעקם את האמת, יהיה מֻכרה לבוא לידי מסקנה זו.

כלל־ישראל — אם נקח אותו בכל הקפו ובכל מקומות מגוריו, לרבות יהודי המערב, יהודי תימן וכו' — אינו לא גזע ולא עם, אלא **משפחה**.

בני־ישראל מתיַחסים זה לזה כבני משפחה אחת.

יש הבדל גדול בין עַם ובין משפחה. עַם — זהו יסוד, „אֱלֶמֶנְט". היחיד חי בקרב עמו, כמו שהדג חי במים, הצפור באויר. בשביל היחיד בן־העם העם הוא נשמת־אפו, רק בתוכו הוא חי חיים מלֵאים, ומחוצה לו אין הוא יכול לחיות חיים — חיים פורים. משפחה אינה יסוד ואינה „אֱלֶמֶנְט". זהו קבוץ יחידים קרובים זה לזה קרבת־דם, בני מוצא אחד ובעלי סגֻלות ידועות משֻתפות. עם — זהו מֻשָׂג אנושי; משפחה — זהו מֻשָׂג ביולוגי: הרי יש משפחת צבאים, משפחת ברושים וכו'.

בזה — ורק בזה — תתבאר לנו **העֲקָרוּת** הגדולה של בני־ישראל בחייהם הרוחניים במשך אלפי שנות הגולה. אם נסתכל בלי מַשֹא־פנים בכל מרחבי התרבות הישראלית במשך אלף ושבע מאות שנה, מימי המשנה ועד ישראל בעש"ט כמעט — הרי זוָעה תתקפנו. רק שממון, צחיח סלע אחד — וכל זה בשעה שחלק הגון מבני ישראל הקדיש עצמו דוקא כליל לעבודה רוחנית! *)

בכל אלף ושבע מאות השנה, אפילו אצל הוגי־הדעות הגדולים, כמו הרמב"ם, לא נמצא אף אידיאה אחת גדולה, רציון אחד חדש באמת. והרי באותן אלף ושבע מאות השנה יצרו הן, אֻמות־העולם הפראיות, את הגוֹטיקה — אותה ההתרוממות הגדולה לאלהים, יצרו את אמנות הרֶנסנס — אותה השירה הכי־נהדרה בכל תולדות האנושיות לתפארת ההויָה, בגַוָנים ובחרוזים!

כי זהו ההבדל בין עם ובין משפחה. עַם **יוצר** את אלהיו. היום הוא מושיבו בסֻכַּת־נצרים ביער קדומים, מחר הוא מֵקים לו מקדָש מתנשא אל־עַל בטיסה אורירית, נוטל מן האבן את כָּבדה ויורה אותה כלפי מעלה (במקדש הגוֹטי) — בסֹבך העמודים ובקרעי החלונות, ולמחרתים מקים הוא לו מקדשי־שַיש חֲלוניים. חיי עם, בכל ההֹל שבהם — מלחמתו בעד קיומו, פשעיו — מלחמותיו ונדודיו, הם הם מַשַמשים רבבות חוטים, שמהם נארג מאליו הַמַטוה הנהדר של אלהי העם, נארג בלי־הרף ובלי־הפוגה.

לא כן — המשפחה. המשפחה אינה יוצרת את האלהים מחָדש. היא שומרת על אלהיה, אשר לקחה עמה בצאתה מארץ־מכורתה. כך נטלה עמה רחל בצאתה מארם את התרפים של אביה. כך נטלו שבטי־יָוָן השונים, בהתישבם בין הסקִתים, בטוֹריס ובקוֹלכִים, את פסילי אַתוּנָה ואת אַפּוֹלוֹ. כל חיי־הרוח של ישראל

---

*) יוצאת מן הכלל — שירת ספרד. אבל — ראשית כל — היא היתה פרי התרבות הערבית בעִקרה, והשנית — כמו שנראה להלן — יש שבגוף משפחת ישראל מופיעות נביסות לאֻמיות.

מפאת מחלתה אבדו לאֻמה זו כמה וכמה מסמניה המֻבהקים, וכל עמלנו — להשיב לאֻמה את הסמנים החסרים, לתת לה קרקע ולשון. ואם תראו יהודי צרפתי או אשכנזי האומר לכם: „אשכנזי אני, צרפתי אני", תדעו: שקר בפיו, מתכחש הוא לעצמו או מרַמֶה הוא את־עצמו, כי באמת בן עם־ישראל הוא ולא בן עם אחר.

אלה הם יסודותיה של השיטה הלאֻמית. מבעלי־העיון, שהתעסקו בשיטה זו, מוצאים אנו עבודה יסודית אצל יעקב קלַצקין („המשבר ביהדות ופתרונו"), אלא שמחשבתו מתנהלת יותר מדַי בדרך הסלולה, הרשמית הציונית. כמובן, מבטל הוא את ה„גלות" תכלית בטול ומחַיֵב את הקבוץ העתיד להִברא בארץ. לפי דעתו, ישראל הם אֻמה לקויה, חולה, הַקימת בתור אֻמה חולה בכל העולם. עכשו הולך ונוצר בארץ־ישראל „עם ישראלי שלם", שתהיינה לו כל התכונות הנורמליות של עם. מיד כשישתכלל ויפרח אותו הקבוץ — אז קבוץ ישראל שבגולה יִכלה מאליו; כי בשעה שתהיה לנגד עינינו אֻמה ישראלית שלֵמה במקום אחד — מיד תחדל להחשב האֻמה הלקויה שבגולה לאֻמה, וצפויה היא לכליון.

קלצקין הוריד את ספינתו אל מימי השלוח הציוני, והיא שָטה שם עם „מפרָשים שטוחים", בלי כל מעצור. הוא העלה כאן פיל בקופה של מחט. ממה נפשך — אם בני־ישראל בגולה אֻמה הם, הרי ישארו אֻמה גם אז. אם אֻמה הם אך ורק מפני שאין לנו עם מי להשוותם — לא מובן כלל מדוע־זה זקוקים אנו לקבוץ ישראלי נורמלי, בשביל להוציא אותם, את בני הגולה, מכלל אֻמה. הרי נוכל להשוותם גם היום לעמים נורמליים — אשכנזים, רוסים, ועל־ידי השוָאה זו נוציאם מגדר אֻמה. זו היא שגיאה טפוסית לתכונת בעל־עיון, החושב שאם ישתנה דבר־מה במֻשָׂגנו אנו, במיחנו, אז חַיָב הקבוץ החי, המשׂרש בחיים, להִבטל.

בעת האחרונה נבנית במחנה אחר, במחנה מצַדדי השפה היהודית, שיטה ציונית אחרת. ישראל הם „עַם־עולם" „װעלט־פאָלק", כלומר, עם, שמולדתו — כל הארץ כֻּלה. כמו, להבדיל, האנגלים המצוים בכל הארץ (ואמת, יש כאן „להבדיל" קטן). אך סוף־סוף שיטה זו מכֻוֶנת אך ורק לאוכלוסי ישראל, המסֻמנים בלשון אחת, הלשון היהודית, הַינו, לקבוץ ישראל ברוסיה (בגבולותיה לפני המלחמה) ול„בנותיו" — באמריקה, באפריקה וכו'. שיטה זו אינה הולמת את יהודי אירופה המערבית ושאר חלקי כדור־הארץ. ומלבד זה — הַמֻשג „עם־עולם" מלאכותי הוא. שהרי כל אותו הקבוץ, שהשפה היהודית בפיו — מולדתו בתחום שבין הדנֶפּר והַוַרטה, וגם אלה שיצאו משם ונתישבו מעֵבר לים — עוד מרגישים את־עצמם כבני מולדת זו: רְאו את הספרות שפרחה באמריקה, ששרשיה — ברוסיה. בכל־אֹפן אין שיטה זו מבארת, מה־זה „כלל ישראל" בכל הקפו, אותו ה„מלא כדור־הארץ".

י. ה. ייבין

לחידת ישראל

I

משנפלה חומת הגֶטו ויסודות הדת התמוטטו ובני־ישראל הקיצו ביום אחד – והנם בין הגוים בלי כל מחיצה, מבלי כל הגנה לנפשם – בְּצבבצה ועלתה בעולם החידה הגדולה – חידת ישראל. מה טיבו של „אותו צל־בלהות (בלשונו של פינסקר), המשוטט בין העמים ואינו יכול לא לחיות ולא למות, הַמַּטִּיל בעָתה על אחרים בהוָיָתו, הוָית־צל, ויחד עם זה בנצחיות קיומו העקשני, קיום הצל?״

עד אז היה הדבר ברור. ישראל הם בני אמונה אחת, מאמינים באל אחד, ועליו „הם נהרגים כל היום״, ולשם־תפארתו של האל האחד הם חיים; אך הנה הדת החלה גוססת – וישראל בתור חטיבה לא עָבר מן העולם. הרי שהדת לא היתה אלא לבוש זמני שבחרה לה חטיבה זו, ובאחד הימים הסירה את הלבוש, ונשארה קַימת כמו־שהיא, מה טיבה של חטיבה זו?

והרי שאלה זו אינה שאלה עיונית לחוקרים בלבד, זו היא מקצת השאלה ששואל כל אחד מאתנו: „מה אני?״ – הרי בְרורה שַׁיָך לצווי הגדול: „דע את־עצמך״.

והנה על שאלה זו נתנו תשובות אחדות. אויבי ישראל טוענים ואומרים: ישראל הם גזע, אוהבים הם להדגיש את כֹּח הדם, כֹּח אחדות־הדם המחבר את ישראל. לאמִתו של דבר אין זה מברר כלום. כי עובדה גרידא זו, שיחידים שַׁיָכים לגזע אחד, אינה מספיקה לבאר לנו את החבור שביניהם. דוקא עמים שונים בני גזע אחד שוטמים ועוינים זה את זה לפעמים תכופות: למשל, בגזע הסלָוי – הרוסים והפולנים; בגזע הגרמני – האשכנזים והצרפתים. אחדות־הדם אינה מועילה כלום, בכל־אפן חבור־הגזע הוא חִבור שאינו דומה כלל לאותו הקשר שבין אברי „כלל־ישראל״, שאנו מרגישים בנפשנו.

והנה באו אחרים ונתנו תשובה יסודית, היא ששמשה בסיס עיוני לכל התנועה הלאֻמית בישראל: ישראל הם עם, אֻמה מיֻחדת. ואם תאמר: היכן תמצאו בו כל סִמני האֻמה, הידועים לנו – קרקע משֻתף, לשון משֻתפת, מלוכה וכו׳ וכו׳? על זה ענו: אמנם בני־ישראל הם אֻמה, אך אֻמה לקויה, חולה;

סקירות

אגב צריך להעיר, ש„עובדות״ אחדות, שֶׁמַּכס וֶבר מנמק בהן את מסקנותיו בדבר הדת והמשק של היהודים, אינן מתאימות אל המציאות. באפן כזה יחסר גם ל„גזרה שוה״ צד אחד...

כשאנו מתבוננים אל תולדות המשק של ימי־הבֵּינים ושל התקופה החדשה ועם־זה איננו יוצאים מתוך הנחות אַפריוריות, אנו יכולים גם לברר, שההבדל שבין הפעֻלה הכלכלית היהודית לַבלתי־יהודית הוא על־צד־האמת יותר כ מ ו ת י מאשר א י כ ו ת י. אין ספק, שההבדל הכמותי הזה בא בהשפעת הדת היהודית, אבל הונאה גדולה תהיה מצדנו, אם נעצום את עינינו משורה שלמה של גורמים מדיניים, חברתיים וכלכליים, שֶׁמִּלאו תפקיד חשוב מאד בחיים ההיסטוריים של היהודים (למשל: נדודי היהודים וכִנוס הרכוש היהודי, הבדל המעמדות בגֶטו גופא, הפוליטיקה הכספית של „האדונים האפיטרופסים״ ומסחר־הממון של היהודים, עמדת היהודים כעין יתד במלחמה שבין בעלי האחֻזות הגדולות ושועי העיר, ביחוד בפולין, אותה העֶמדה עצמה של היהודים בפוליטיקה הקולוניזציונית של העמים השליטים וכו׳ וכו׳). דרושה אפוא חקירה מפֹרטת לא רק של היהדות העתיקה, כי־אם גם של כל תקופת הגלות, כדי שנוכל לברר את הזמן ואת המצבים הממשיים, שבהם התחזק כל־כך ההבדל הכמותי האמור, עד שיכול לקבל גם תכונה של הבדל איכותי. ואולם מַכס וֶבר מבסס את מסקנותיו בדבר „הקפיטליסמוס העבדותי״ של היהודים על חקירות, שאינן מגיעות למטה מתקופת הפרושים...

התפתחות שלֵמה של עם במשך אלפַּים שנה, כל תקופת הגלות אחרי חֻרבן הבית השני מעריך מַכּס וֶבר בלי שום הוכחות כתקופה שלא נתגלו בה שום גורמים חדשים ושהולכת על־פני שטח בכֹח מניע (הכֹּח הרציונלי!), שמקורו עוד בימי קדם. —

אי־בטיחותו של בנין כזה היא בולטת כל־כך, עד שבאִלו למֻותר הוא לטַפל בפרטי השיטה כֻלה.

בבואנו לסַכם את חדושיו המדעיים של מַכּס וֶבר אנו יכולים לאמר:

ערך קַיָּם יש לרעיונו בדבר „ברית־יהוה״ ולהארתו הסוציולוגית של הטפוס היהודי. אלה הם מפעלים מדעיים ממדרגה ראשונה, האומרים לנו יותר מאשר אוצר שלֵם של ספרי בקֹרת־המקרא מאת תיאולוגים יהודים ושאינם יהודים.

לעֻמת זאת אי־בטוחות הן וסֻביֶקטיביות מאד מסקנותיו של מַכּס וֶבר בדבר פעֻלת־המשק של היהודים והדת היהודית.

אבל נשכח־נא לרגע את השגיאות ואת המגרעות ונשמח על הַמַּתנה העצומה, שֶׁנִּתּנה לנו מידי אחד מגדולי אנשי־המדע!

לפי דעתנו – יחס כזה אל השאלות החשובות של ההיסטוריה בכלל ושל ההיסטוריה היהודית בפרט חד־צדדי הוא, המטשטש את האפי הנכון של הגורמים המניעים בהתפתחות ההיסטורית. אנו חושבים, שהדינַמיקה שבהוָית העולם מתבטאת יותר בצורת פשרה בין הגורמים המתנגדים זה לזה מאשר בצורת נצחון גורם אחד על מתנגדו, ובמקום שאינה באה לידי פשרה כזו (סינתֶזה) יש לנו ענין עם זעזועים היכולים לכל־היותר להחיש את הטמפו של הוָית העולם, אבל בשום־אפן לא לברור את התֹכן ואת הדרך.

זכות גדולה היא לו, למַכס וֶבר, בלי־ספק, שהוא העמיד ראשון על שטח סוציולוגי את הטפוס ה„יהוהי" ואת „טפוס־הבעל" ושהעריך את הראשון בתור טפוס „המוני־רַציונלי" ואת השני בתור „יחסני־מַגי". הצגת שני הטפוסים האלה זה לעֻמת זה באפן חריף כל־כך וַדאי שהיא לתועלת גדולה למדע. ואולם עוד שאלה היא, אם הדת היהודית היא (בהזדַכּכותה האחרונה) פרי נצחונו של הטפוס הרַציונלי על הטפוס המגי. אמנם הדבר נראה כך, לפי שיטתו של מַכּס וֶבר, אך בכל־זאת אנו חושבים ליותר קרובה לאמת את הסברה על־דבר פשרה בין טפוס־יהוה וטפוס־הבעל. שהרי לאמִתו של דבר אנו פוגשים אפילו אצל אותה שדרת־המשכילים, שֶמַכס וֶבר חושב אותה לבאת־כֹחו האמִתית של ה„יהוהיסמוס הנקי", די יסודות אי־רציונליים, בעלי „טפוס־הבעל", שדת־יהוה לא תהי בעינינו כדת שֶדִכּאה כליל את היסודות של טפוס־הבעל, כי־אם, אדרבה, כסינתֶזה, שבה מתמזגים שני היסודות: היסוד של טפוס־יהוה וזה של טפוס־הבעל, אלא שהיתרון הוא כאן ליסוד הראשון.

התמזגות זו מִתגַלָה באנטרופומורפיסמוס של תמונת יהוה, כפי שהמקור י מתארה לעצמו, ובמעשיהם הַמַגיים־האֶקסטַטיים של הנביאים (כגון ההשתמשות באמצעי־מרפא מַגיים וכדומה) וגם בתורת־הרוחות של הפרושים. כל אלה הם דברים, שאינם מתאימים לָאפי „אך ורק רציונלי" של דת־יהוה, ואף־על־פי־כן הם נמצאים בה והיים עוד עד היום הזה באדיקות־העם היהודית.

עוד נמוק אחד, שאינו מרשה לנו לקבל בלי התנגדות את דעותיו של מַכּס וֶבר, הוא – ההדגשה החזקה שהוא מדגיש את תורת־המוסר הדתית. לדבריו של וֶבר – תורת־המוסר הדתית היא הגורם הכי־חשוב הקובע את אפיו הכלכלי של עם. אבל דעה זו אינה אלא סברה, הזקוקה עדַין לראיות ולבֵרור.

אמנם הדת והמשק מתגלים בחיי העמים כפַרַלֶליסמוס מעַניֵן ביותר, אבל אין מזה עוד ראיה, שתורת־מוסר־המשק אשר לעם היא דוקא פרי הדת שלו.

כמה מפֻקפקת היא דעה זו מוכיחות באפן היותר בולט המסקנות, שֶמַכּס וֶבר בא אליהן, בדבַר הקשר שבין הדת היהודית והאפי הכלכלי של היהודים.

ה„גזֵרה שוה" שֶוֶבר דורש בין דת רציונלית המונית, עַם־עבדים וקַפיטליסמוס עבדותי, – עד־כמה שלא תהי מלֵאת־ענין, אינה בכל־זאת אלא גזרה שוה, ובשום־אפן אין זו שלשלת, שטבעותיה קשורות זו לזו בקשר אמיץ.

ו. מפאת המנהגים והדתיים המיחדים לא יכלו היהודים לחדור לתוך אגדות־האמנים (הצכיב). האמן, שרצה להספח אל אחת האגדות, הכרח להשתתף בסעדה עם חברי האגדה, ודבר זה אי־אפשר היה לו ליהודי מטעמים דתיים.

ובעמדם מחוץ לאגדות־האמנים לא היתה ליהודים האפשרות לאחד את הפרולטריון בתור בעלי־עסקים או בעלי בתי־חרשת. בזה מתבארת העובדה, שאצל היהודים לא התפתח טפוס אמתי של בעלי בתי־חרשת.

ז. לעמת־זאת השפיע הנמוק הדתי השפעה חזקה, שהיהודים יתמכרו אל מסחר־הממון וספסרות כספית. למוד־התורה היה נקדת־הכבד של האדיקות היהודית, ועל יסוד־האדיקות הזה יכול היה היהודי לשמור רק כשהיתה לו פרנסה קלה, שאינה דורשת אבוד זמן רב. לפיכך בקש לו פרנסות כאלה של מסחר־הממון וספסרות כספית.

מפאת כל הטעמים האלה לא יכול להתפתח אצל היהודים קפיטליסמוס רציונלי, כזה שאנו מוצאים אצל עמי אירופה המערבית, אלא מין קפיטליסמוס מיחד, שיש בו הרבה מומנטים אי־רציונליים ושמכס ובר מצינו בשם: „קפיטליסמוס עבדותי".

VI

הערכה

השיטה, שמכס ובר משתמש בה בחקירותיו, היא טפולוגית. מהות השיטה הזאת היא זו: בהיות לפני החוקר צבור רב של עובדות היסטוריות, הוא שואף קדם־כל לברר את הטפוסי שבעובדות הקימות. את הקו הטפוסי הוא מציג בשורה הראשונה ואת האינדיבידואלי, הדבר המיחד שבעובדות, הוא מעריך כדבר ממדרגה שניה, כהופעה פחותה בערכה. כל הדינמיקה שבהוית העולם, שבהתפתחות, נחשבת כתולדה מן הנמוק הטפוסי ועל־ידי־זה גם מוקמת במובן ידוע חקיות בהתפתחות.

לכאורה נראית השיטה הזאת כדרך בטוחה אל „האמת האביקטיבית". אולם באמת יש לה לשיטה זו ערך יחסי ממש כזה של שיטות אחרות, המעריכות פחות או יותר את הצד האינדיבידואלי. כי גם ב„שיטה הטפולוגית" ממלא תפקיד גדול הנמוק הסביקטיבי של המחבר, המכריע בהתגלותם של קוים ידועים כי הם „טפוסיים" וקוים אחרים הוא רואה כ„אינדיבידואליים".

נשארת אפוא רק אמת אחת, והיא האמת האישית של החוקר: השקפת־העולם האישית שלו, הבנתו הסביקטיבית את העולם.

בחזרנו אל מכס ובר, כדאי להדגיש, שהבנת־העולם האישית שלו היא רציונלית־אידיאלית. וזאת היא הסבה, שאת כל הנמוקים הרציונליים־האידיאליים שהוא מוצא בדת היהודית הוא מעריך גם כנמוקים שהיתה להם השפעה מכריעה על התפתחות החיים היהודיים, גם כנמוקים החשובים מנקדת־המבט של דברי־ימי העולם.

הכֹּבד מניחים הפרושים בתורת־המוסר המעשית ומתאימים את חֻקי המוסר אל אפני־המחשבה המצוים של ההמון העירוני. הם מרחיבים את חֻקי הדת וממילא גם את בדילותו של העם כלפי חוץ.

החשיבות של הפרושים באה להם מן ה„דעת”, הַינו, מ„למוד־התורה”.

החשיבות של „למוד־התורה” והבקיאות בתורה כובשת את לב העם בלי־הפסק במשך דורות רבים.

אפילו האלהים בעצמו חי בדמיונו של העם כעוסק בתורה...

V

הדת היהודית והאֹפי הכלכלי של היהודים

הדת והכלכלה! – הנה נקֻדַת־המרכז בתכנית־הבנין של מַכס וֶבר. הדת היא לפי־הבנתו גורם מיֻחד, שיש לו השפעה מכריעה על תכונתו הכלכלית של העם.

השפעותיה של דת־יהוה — לדברי מַכס וֶבר *) — על התפתחות החיים האקונומיים של היהודים הן אלה:

א. הנצחון של הנמוק הרציונליסטי, המתבטא בדת־יהוה, פתח לפני היהודים את הדרך אל המדע ואל הטכניקה, וממילא גם אל הַקַפיטליסמוס.

ב. תורת־המוסר הדתית של היהודים בעלת הפיפיות, השונה כלפי חוץ מאשר כלפי המודים בדת־יהוה, מתבטאת במקצוע המשק בצורת שניות, המתגַלָה בחֻקים הסוציַליים של היהודים וגם בחֻקים על־דבר הנשך: החֻקים הסוציַליים של היהודים נוגעים רק ל„אביוני” עם־ישראל וכן הוא הדבר גם באִסור הנשך.

ג. חֻקי הדת, אשר בצרו את חומות ה„גֶטו”, שבנו להם היהודים לרצונם, הרחיקו את היהודים מעבודת־האדמה, משום שבמשק־השדה אי־אפשר היה לשמור את הדינים, ביחוד את החֻקים בדבר מנוחת־השבת, מאכלות אסורים וכיוצא באלה.

ד. מטעם זה היחש הפרוצס, שהפך את היהודים ליסוד אך ורק עירוני.

ה. השפעת ההתבדלות הדתית, שהתבטאה בבנין הגֶטו שבנו להם היהודים לרצונם, היתה גם העובדה, שהיהודים מופיעים בקרב עמי אירופה כ„עם־אורח”. כלומר: כעם שאינו יכול להשיג זכיות־אזרח בשלֵמותן, אלא מתקַיֵם בבחִנה של אפיטרופסות מיֻחדה. במובן היסטורי־כלכלי משמעות עמדתם זו של היהודים בתור „עם־אורח” היא זו, שאינם יכולים לתפוס מקום אלא בענפי־משק מיֻחדים, וביחוד בענפים כאלה, שהֻתרו להם ב„פריבילֶגיות” שנתנו להם „האדונים האפיטרופסים” במחיר יקר

---

*) אנו מכֻונים בזה לסינתֶזות של מ. וֶבר בספריו הסוציולוגיים הדתיים וגם ב„תולדות המשק” שלו.

ורוקמים אותו בתוך חזוני־העתיד שלהם: בבוא יום גאֻלתה־עולם יכרות ה׳ ברית חדשה עִם ישראל, וגם עִם אויבי ישראל, ובכלל עִם כל ברואי־עולם, בני־אדם, ואפילו עִם חיות־השדה, יבוא בברית. יהוה הוא – כמו אצל הלויים – אֵל נבון ומובן, המתנהג על־פי נמוקים אנושיים.

הנביאים עשו את יהוה לאֵל אוניברסלי המולך על כל העולם (גרעיני האוניברסליות הזאת אנו מוצאים כבר בתורת הלויים), אך מאידך גיסא הדגישו, כי לפי־שעה כרת ה׳ ברית רק עִם ישראל. ומפאת הברית הזאת רק ישראל לבדו הוא „עַם יהוה״, בשעה שיתר העמים הנם רק אמצעי לתכלית.

הנה כי־כן מתגלה פרדוכס עצום: **יהוה הנהו אל־עולם ויחד עִם־זה הוא גם אלהי האגֻדָּה עִם ישראל!**

אבל, כאמור, הנביאים מבארים את הפרדוכס הזה ברעיון־הברית: אמנם ה׳ הוא אלהי כל העמים, ואולם ברית כרת רק עִם ישראל!

ישראל מתעלה על־ידי־זה למדרגת „עַם־סגלה״, ומצב־העבדות המעציב, שבו נמצא ישראל בזמן הגלות, מקבל באור נפלא: יהוה מנסה את ישראל, אם ישמרו את בריתו, ואז עַם־העבדים יהיה לעם גואל, לפודה ומציל את העולם! מצב־העבדות מתבאר כמדרגה היותר עליונה של כבוד דתי.

ערכם ההיסטורי של הנביאים הוא, לדברי מַכּס וֶבֶּר, בשלשת הרגעים האלה שבפעֻלתם:

א. הם הניחו מתחת לדַת־יהוה הישנה **יסוד פַּתֵיטִי עצום.** על־ידי־זה הרחיבו את הדרכים, שבהן עבר התֹכן הרציונלי של דת יהוה אל המון־העם. במלים אחרות: הם הביאו את המלחמה עם הַמַּגִּיָה לידי נצחון שלם.

ב. בהרימם את מצב־העבדות של ישראל למדרגת תעודה של גאֻלת־העולם, הנחילו הנביאים כבוד רב מאד לדת־יהוה. רק בנמוק זה מתבאר הפרדוכס ההיסטורי העצום, שלא זה בלבד שלא עזב ישראל את יהוה, כי־אם, להפך, דבק בו עוד יותר, אף־על־פי שה׳ נתן ל„עם הנבחר״ שלו לחיות בעבדות ובשפלות.

ג. יחד עם עזרא ונחמיה מבַצרים הנביאים את חומות־הגֶטו הפנימיות של ישראל; הם מגיעים למטרה זו על־ידי שיטה שלֵמה של חֻקים דתיים, המכבידים את התחברותו של ישראל עִם העמים אשר סביבותיו.

ד. בשכללם את רעיון־הברית ובהביאם אותו לידי כך, שעַם ישראל הוא „נבחר״ ומרוֹמָם על כל שאר העמים, נתנו הנביאים כֹּח של רעיון **לַמוסר הַשְּׁנִיִּי**, השורר אצל העמים הפרימיטיביים, והוא, שכלפי חוץ מֻתר יחס אחר מאשר לגבי בני־עמם הם.

על הבנין שיצרו הנביאים מגִנים בתקופת החשמונאים – ה„חסידים״, שהנם דֶמַגוגים של **עם־הארץ.** מיד החסידים קבלו את החוט הרַציונלי – **הפרושים.** במובן הסוציַלי היו הפרושים באֵי־כֹח **הבורגנות הפעוטה העובדת** (ביחוד באֵי־כֹח שדרות־האֻמנים). הקו הבורגני אָפְיָני הוא גם ליצירותיהם. באפן בולט ביותר מתבטא זה בתֵיאודיציה שלהם, שהיא בורגנית טפוסית: האלהים הוא כאן „אב״ רחמן, שיחסו אל „בניו״ הוא כיחס מלך אל עבדיו. את נקֻדת־

נחלש הרעיון הזה בלבות שועי־העם, שהרגישו את־עצמם קשורים יותר ויותר באמונת הבעל. רעיון־הברית הוסיף להתקַיֵם רק אצל המון־העם ומפלגות המשכילים ההמוניים. לפי רעיון־הברית – עַם־ישראל הוא אגֻדַּת אנשים בני־חורין, הערֵבים זה לזה, שהברית עִם יהוה תהיה חזקה ומְצֻקָה, זאת אומרת: שאיש לא יחלל את מצוות יהוה, שהן החלק העִקרי של הברית. אם אחד מחברי האגֻדָּה אינו שומר את מצוות האגֻדָּה, אז הסכנה מרחפת על ראש כֻּלם, שיהוה ינקום נקמתו מכֻּלם. ולמען הֵחָלֵץ מסכנה זו די להֵחָלֵץ מן החוטא. ולזה אינם נחוצים שום מעשי־להטים, אלא אמצעים פשוטים: להוציא את החוטא מכלל האגֻדָּה („והכרַתּי את הנפש ההיא מעמיה") או להגותו מדרך החיים („סקילה").

הבנה כזאת של רעיון־הברית היתה התפתחות עקבית של הרַציונליסמוס, והיא היא שעשתה למותר, כי בני־הברית יבקשו תחבולות מַגִיוֹת בכדי להשפיע על יהוה אלהי האגֻדָּה.

IV

התהוות „עם־העבדים"

כאשר קָדַר האֹפק הפוליטי וארץ־ישראל היתה לשדה־קְרָב ונפלה כפעם בפעם בידי אשור, בבל ופרס, לא רפתה בכל־זאת מסֹרת־יהוה אצל הלויים, אשר מִלאו תפקיד מכריע בקרב מפלגת־המשכילים בעֵדַת דת־יהוה. להפך: מסֹרת זו השתרשה עוד יותר, התעמקה ועָצמה במאד מאד. דבר זה נהָיָה על־ידי המצאתם ההיסטורית של ה נ ב י א י ם.

כנביאי־המלחמה מלפנים וכלוִיים אשר אחריהם, היו גם נביאי־האסון ונביאי־הנחמה הגדולים – לפי הערכתו של מַכּס וֶבֶּר – „אנשי־מדע", שהציבו להם למטרת חייהם לחקור ב א ֹ פ ן ר צ י ו נ ל י את רצון ה׳ ומחשבותיו והתרחקו מכל דרכי הַמַּגִיקָה, שהשתמשו בהן אחרים למטרה זו.

הנביא הוא „איש־הרוח", וזה מצַיֵן את אֳ פ י ו ה ר צ י ו נ ל י מכֹּל וכֹל. אף־על־פי שהנביאים עצמם היו שַיָכים על־פי רֹב למעמד השוֹעים, ירדו בכל־זאת – כלהקת משכילים מלאי רוח אידיאליסטית – אל המוני־העם הנלחצים ויהיו לדֶמַגוגים פוליטיים ולפעמים גם לפַמפלֶטיסטים, אשר הגֵנו על הענינים של „האדם הקטן". ואולם כמה שלא יהיה בולט הַנִמוק הפוליטי ביצירות הנביאים, חשוב הוא הרבה יותר מזה בלי־ספק הנמוק הדתי, העומד בשורה הראשונה בפעֻלתם.

בהתיצבם על הבסיס של תורת הלוִיים, מדגישים הנביאים ביחוד את הדרישות הישנות של תורת־המוסר של דת־יהוה, כגון ענוָה, משמעת ובטחון בה׳ – והם נלחמים בכל־תֹּקף עם ההנחות, שרמי־היחש היו עושים מטעמים פוליטיים־ריאליים לדתות נכריות ולפֻלחנים מַגִיִים.

התֵיאוֹדיצֶיָה של הנביאים אינה מכילה שום נמוקים חדשים, היא רק מרחיבה את הַקֵף הרעיון של הלוִיים. הנביאים מחזיקים בעֹז ברעיון־הברית

השופטים טוֹנים להם השקפת־עולם הבאה מתוך תודעה עצמית של אדונים. מפני שהשוֹעים האלה הנם ברֻבם בעלי אחֻזות גדולות, מְדַבק דמיונם הדתי באֵל, הקרוב יותר ללבם. הבעל הכנעני־הצוֹרי, אלהי־המחרשה, היה אֵל כזה. תכונות־נפשו היו של שליט המושל בארץ כבעל־אֲחזה מדור־דור.

שונה מזה לגמרי היה המצב הרוחני, וביחוד המצב הדתי, אצל האכרים והגרים ה„פרולטריים״ והנלחצים בידי „האדונים הפיאודַליים״. אצלם נטוָה ה„אידיאל הנוֹמַדי״, שחֻדוֹ היה מכֻוָן נגד המלכות ונגד אותה מפלגת־השועים, שעלתה לגדֻלה לרגלי המלכות. מפני שהמלכות נדמתה להם כסבה הראשית של מצבם המדֻכא, חלמו תמיד על „הימים שעברו, שהיו טובים מאלה״, הימים ששררו בטרם נוסדה המלכות, — אותם „הימים הטובים״, כשהברית עם ה׳ היתה היסוד לאֹשר־העם והוליכה את העם מחיל אל חיל. „האידיאל הנוֹמַדי״ חִזק יותר ויותר את היחס של האכרים והגרים הפרועים אל יהוה אלהי־הצבאות, אלהי „הימים המאֻשרים״. בראש מפלגת־ההמונים התיצבה מפלגת־משכילים, שעמדה מחוץ לביורוקרטיה הממלכתית, ומפאת זאת התקרבה אל „הנלחצים״. מפלגת־משכילים זו היא שגרמה לכך, שדת־יהוה התעמקה והשתפרה.

המצב הקשה של ה„אביונים״ הכריח את בני דת־יהוה המשכילים לחשֹב מחשבות להביא שִנוי ביחסים המעציבים. מצד אחד היה נחוץ ללַמד זכות על הַסִבּות של „אסון־העם״, ומהצד השני היה מן ההכרח שלא להביא נזק לרעיון יהוה. במלה אחת: הלך וגדל הצֹרך בתֵ י א ו ד י צֵ יָ ה. ואם התיאודיציה של המשכילים הנזכרים עלתה יפה וַתהי סוף־סוף גם מעשית גם רַציונלית, — כפי שמוכח מן הקוים הראשיים של דת־יהוה המנוים למעלה, — היה הדבר משום זה, שהיא היתה נועדה בשביל ההמונים הנלחצים, אשר השתוקקו להארה רציונלית של מצבם ולאידיאל להטבת המצב לעתיד. ה׳ מתנהג, לפי התיאודיציה הפלֶבֵיאית הזאת, כאיש נבון והוא יכול, כבן־אדם, לשַנות את גזֵרותיו! זהו הרעיון הראשי של דת־יהוה העתיקה. אין שום גזרות בלתי־משתנות, ובזה גם נעקר עם הַשֹרש הנטע הפַטָלי, הצומח בנקל כל־כך ברוח נבֵאה של עם. מוטל אפוא על מפלגת־המשכילים למלא תפקיד חשוב: עליה לחקור ולדעת את רצונו של יהוה ומצוותיו ולהודיע את המצוות לעם. אם ישמור העם את המצוות האלה, אז יוכל להביא את יהוה לידי כך, שישַנה את גזֵרתו ויחַלץ את חסידיו מצרתם המדינית והחברתית, שבה הם נמצאים לרגלי ההֶגמוניה של משפחות־השועים העירוניות. בקִצור: מהלך־הרעיונות הנהו רציונלי כֻלו. אבל הוא גם חפשי מסוּרוֹגַטים מַגִיִים, ודבר זה מתבאר ביחוד, לדבריו של וֶבר, בשני הדברים האלה:

א. לנגד יהוה, אלהי ההמונים, עמד הבעל, אלהי היחסנים. הבעל היה אלהי־המחרשה וככל האלהים האדירים עבדו גם אותו בצורת פֻ ל ח נ י ם מַ גִ יִ ים, שהתבטאו במעשי הוללות של זמה או של שכרון. בהלחמם נגד הבעל, בתור אלהי היחסנים, נלחמו ההמונים גם נגד אֹפן פֻלחנו, ומפאת־זאת זִקקה וצרפה דת־יהוה: היא נעשתה שכלית־רציונלית והשתחררה ממנהגי־הוללות המַגִיִים.

ב. באותה הדרך עצמה השפיע גם ר ע י ו ן ־ ה ב ר י ת. עם הִוָסד המלכות

י ש ר א ל. ממנו באו קוי ההתפתחות הסוציַלית והדתית המיֻחדים של עם־ישראל.

מה מקורה של ברית זו, המיֻחדת במינה? על שאלה זו משיב וֶבּר רק בהסתַיעו באותו הגורם, שהבאנו למעלה בסעיף ג, הַינו, בכֹח העומד מחוץ להשפעת המשק והבא מתוך הרפתקאות אישיות או מאורעות היסטוריים־דתיים. לדעתו של וֶבּר – קרוב מאד לאמת, שרעיון־הברית נוצר בראשונה אצל ה ר ַ כ ָ ב י ם, שהיו חיים, כידוע, בחבורות, ומהם עבר אחר־כך אל השבטים, ופה השתרש בתור צורה נאותה של התקשרות. הקשר שבין רעיון־ברית והחבורות של הרֵכבים מוכיח בכל־אֹפן, שרעיון־הברית התפתח בחוגים של בני־ההמון, שהרי הרכבים היו, כמו שכבר העירונו, באי־כֹחם המֻבהקים של הגרים, הרועים הנודדים למחצה.

רעיון־הברית נתקבל כיסוד, שעליו נתבססה ההסתדרות המדינית והצבאית של ישראל. דבר זה נהיָה בעִקר מטעם זה, שֶׁלַשבטים היתה נטיה להתפורר לצורות־הסתדרות קטנות, הַינו, למשפחות, שאי־אפשר היה לבנות עליהן בנין מדיני או צבאי מְצֻק.

עם־ישראל נהיָה מפאת ה„ברית" ל א ג ֻ ד ָ ה צ ב א י ת, ל„עם אלהי־הצבאות" (זהו, כנראה, פֵּרושו של השם „ישראל"), מקום שם הכל שָׁוים בין שָׁוים ותפקידים וחובות שָׁוים לכֻלם.

לאגֻדת יהוה לא היו עד תקופת־המלכים אורגַנים מדיניים מְצֻקים. אחדות האגֻדה התבטאה על־ידי שלשה מוסדות, הלא הם: א) יהוה אלהי־הצבאות, ב) נְביא־המלחמה, ג) גבור־המלחמה. לנביאי־המלחמה ולגבורי־המלחמה (השופטים) היתה בעיני שבטי־האגֻדה חשיבוּת, שהיתה מקֻדשת על־ידי הברית עם יהוֹה. הטכניקה של מלחמה אשר לָאֲגֻדה היתה פרימיטיבית: היו נלחמים כחיל־רגלי או על פרדים.

שִׁ נ ו י מָ ח ל ט בא ביחסי האגֻדה שתארנו עם התבצרותה של ה מ ל כ ו ת. המונַרכיה הישראלית מסתדרת כמשפט הַדֶּסְפּוֹטיות בארצות־הקדם: תחת חיל־העם, שהיה מתקַים בכֹח הברית עם ה', בא חיל של שׂכירי־צבא ושומרי ראש המֶלך, הטכניקה הפרימיטיבית הישנה נחלפת בטכניקה של הרֶכֶב, בו בזמן מסתדרת הנהלה ממלכתית עם פקידים בראש, במקום גבורי־ה' ונביאי־ה' מופיעים שרי־צבא המלך וכֹהני־חצר מלֻמדים. כפֹעל־יוצא מכל הַשִּׁנויים הללו היתה ה ה ֶ ג ֶ מ ו נ י ה ש ל מ ש פ ח ו ת ש ו ע י ה ע י ר ע ל מ פ ל ג ו ת ה א כ ר י ם ו ה ג ר י ם: המשפחות העירוניות היו לנושאי ההנהלה הממלכתית והאורגניזציה הצבאית, בשעה שֶׁלָאכרים ולַגרים אבד – עם בטול חיל־העם – ערכּם בתור נושאי „רעיון־המלוכה". הולך ומתהַוה פרוצס, שֶׁמַּכּס וֶבֶּר מצַין את אָפיוֹ בקראו לו: „ה ו צ א ת ההמונים ומנהיגיהם, נביאי־המלחמה וגבורי־המלחמה, מכלל הצבא".

על־ידי הַסִּבּוֹת האלה הולך ומתחדד יותר ויותר הנגוד החברתי בין היחסנים העירוניים ובין מפלגות המון־העם, הַינו, האכרים והגרים. כתולדה מנגוד זה הן שתי השקפות־העולם המיֻחדות, שדרכיהן שונות זו מזו, המתחילות להתרַקם.

ג. מאורעות היסטוריים־דתיים ידועים והרפתקאות סֻבְּיֶקטיביות, שאינם תלוים בגורם השני.

אשר לגורם הראשון — מדגיש וֶבר את ה ה פ כ י ם החדים, המתגלים בתמונת ה ט ב ע ש ל א ר ץ כ נ ע ן: מצד אחד — מִדְבָּריות, ומהצד השני — שדות־בר פוֹרִיִּים; אקלים פראי ועצירת גשמים בחלק אחד של הארץ, ומטרות־עז וירק־דשא למכביר בחלקה השני!

הנגודים הטבעיים הללו הניחו את חותָמם על מבנהו הכלכלי והסוציַלי של ישראל: גם פה אנו פוגשים תמונה רבת־צבעים של כל מיני הֲפָכים. התבדלות כלכלית וסוציַלית חזקה יש למצא אצל עמי כנען עוד בימים היותר־קדומים. היא מִתְגַּלָּה לנו כבר בזמן כתבי תל־אל־עמרנה ואותה התמונה נשארת גם בתקופת ההתאחזות של ישראל בארץ. בנתחו את מצב המשק בישראל מוצא וֶבר בתקופה הקדומה ביותר את חלקי האוכלוסים האלה:

א. בֶּ ד ו א י ם: הם עומדים על המדרגה התחתונה של סֻלַּם־המשק. למעלה מהם עומדים:

ב. ג ר י ם: הם רועי צאן ועזים נודדים־למחצה. באֵי־כֹחם האמתיים הם הרַכָּבים. למעלה מהם עומדים:

ג. ה א כ ר י ם: בתקופה הקדומה ביותר היו בני־חורין בלתי־תלוים בדעת אחרים בעניני המשק — מעֵין האכרים החפשים שבְּשְׁוֵיצִיָּה. אולם מעט־מעט אבדו חֻפשתם הכלכלית.

את השלב העליון שבְּסֻלם תופסים:

ד׳ ה ש ו ע י ם ה ע י ר ו נ י י ם׳ שברֻבּם הם בעלי אחֻזות גדולות׳ אלא שהם חיים בעיר ומתפרנסים מעבודת אחרים׳

בתקופה מאֻחרה נוספו על מפלגת הגֵרים יסודות חדשים, שעמדו על אותה מדרגת־המשק עצמה, והם:

ה. אֻ מ נ י ם ו ס ו ח ר י ם־ז ע י ר י ם, שהיו כעין דֶּמוֹס עירוני.

הַנִּגּוד הכלכלי החד שבין שוֹעי העיר מצד אחד והגרים, האכרים, האֻמנים והסוחרים הזעירים מצד שני מתגלה בצורת מלחמה היסטורית, הנמשכת על־פני כל ההיסטוריה של ישראל.

במלחמה זו מצֻיָּנים ה ג ר י ם כַּמֵיטוֹקוֹאים היְוָנים ו ה א כ ר י ם כאַגרוֹקוֹאים וכפְּרִיאוֹקוֹאים היְוָנים כֻּלם יחד: הגרים, האכרים, האֻמנים העירוניים והסוחרים הזעירים, הנם מפלגה אחת, שאפשר לצַיֵּן את אָפְיָהּ בתור מפלגה פ לֶ בֵּ י א ִי ת, המונית. הם הם ה-popolo grasso׳ ה„א ב י ו נ י ם״, שעליהם מְדֻבָּר כל־כך הרבה בתנ״ך.

אשר ל מ ב נ ה ו ה ס ו צ י ַל י של ישראל — הנה היה זה בימים הקדמונים מרכב מהסתדריות של שבטים מיֻחדות ועומדות ברשות־עצמן. רק בימי מלחמה היו השבטים מתאחדים, כדי להלחם יחד עם האויב. התאחדות זו היותה נעשית בצורת ב ר י ת מ שֻׁ ת פ ת ע ם ה׳ א ל ה י־ה מ ל ח מ ו ת. לַבְּרית היה אפי ד ת י וזה הֵזֵק את תָּקפּה במדה לא פחותה מאשר הסכנה המשֻׁתפת.

ר ע י ו ן־ה ב ר י ת ה ו א ה ד ב ר ה ט פ ו ס י ב י ו ת ר ב ד ב ר י־י מ י

החשובות שבדרישות המוסריות הן: לשמור את מצוות אלהים, לירא את האלהים ולבטוח בו! תועבת ה׳ הן מדות הגאוה, הבטחון שאדם בוטח בכחו ועצם־ידו וכיוצא באלה. ודבר זה לבד כבר מוכיח, ששיטת המוסר של דת יהוה אינה פרי גבורי־מלחמה או אנשים חַצרניים, אלא של בני־אדם חלכאים, המתעבים את מין הגבורים ההם והעושים את חֻלשתם הם לאידיאל, בחשבם אותה למעלה.

ג. דת יהוה נקיה היא משיורים מַגִּיִּים: מי שאינו שומר את מצוות אלהים — הריהו נענש! ואי־אפשר להִמָּנע מן העֹנש בעזרת איזה קסמים שהם.

ד. חֻקי־המוסר הדתיים ערוכים בשיטה רציונלית לצרכיו היום־יומיים של ההמון.

המיֻחדים והיחידים במינם בקונצֶפציות המנויות למעלה הם הסעיפים ג וד, ובהם גם ערכה ההיסטורי של דת יהוה.

הקוים שבסעיפים א וב נמצאים, לדברי וֶבר, גם בדת המצרית, ההֹדית והבבלית, ועל־כן אינם יכולים להחשב ליחידים במינם, הנפגשים רק אצל היהודים. במצרים היו לאדיקות העם בתקופת „המלוכה החדשה" הרבה קוים רציונליים־המוניים, והרוח הדתית המרחפת על־פני המזמורים הבבליים, שהגיעו לידינו מתוך הבִּבּליותיקה של אסורבַּניפַל, קרובה היא מאד אל הרוח הדתית של קֹבץ־התהלים הישראלי. בהֹדו הביאו התכונות שבסעיפים א וב אפילו לידי דתיות משיחית. אבל כל זה נשאר בלי שום ערך היסטורי־עולמי, מפני שהגורמים ההיסטוריים־העולמיים הם רק בקוים שבסעיפים ג וד. במצרים די היה להניח קמיע על לבו של מצרי מת, שישיג את האפשרות להעלים את חטאיו מפני שופט־המתים ויוכל בעזרת תחבולת־הקסם הזאת לבוא לגן־העדן. גם במצרים גם בבבל ובהֹדו חסרה לה לאדיקות־העם רציונליות שיטתית והדתות לא יכלו שם מעולם להשתחרר מהשפעות הַמַּגִּיָּה.

והשאלה היא אפוא: באיזה דרכים ועל־ידי איזה סִבּות הגיעה דת יהוה לזו המדרגה הרציונלית והמיֻחדת במינה, הַמַּפְלָה אותה מכל שאר הדתות שבארצות התרבות המזרחית? שאלה זו עומדת בנקֻדת־המרכז של המחקר הראשון לוֶבר „על הברית עם יהוה".

ההתרה, שהוא בא לַיַשב בה את השאלה הזאת, אומרת: הרגע הרַציונלי והאנטי־מַגִּי שבדת היהודית הוא פּרִיהּ של קבוצת משכילים (לויים, נביאים, פרושים וכו׳), שהיתה קרובה אל האידֵיאולוגיה של מפלגת המון־העם היהודי. אולם האידיאולוגיה של המון־העם ומנהיגיו האינטליגנטים יכולה להיות מובנת רק בקשר עם ההתפתחות היחידה במינה של דברי־ימי־ישראל הקדומים.

וֶבר מבחין כאן שלשה גורמים אלה, שגרמו להתפתחות הרוחנית היחידה במִינָהּ של ישראל:

א. המצב הגיאוגרפי של ארץ כנען.

ב. הַמִּבְנֶה הכלכלי והסוציַלי של ישראל הקדמון.

שנאה זו אל הַמַגִּיָה מצאה את בטויה הנמרץ ביותר בדת יהוה. ומשום שדת זו היתה אחר־כך לבסיס לַנצרות, עבר הקו הרציונליסטי הזה אשר לה גם לעולַם־הנוצרים, ומתוך־כך נוצרו האפשרִיות למסע־הנצחון ההיסטורי של הרציונליסמוס.

הנה הערך ההיסטורי של הרוח היהודית, לפי הכרתו של מַכּס וֶבֶּר! *) ומטעם זה הוא מוצא ענין כל־כך בחקר הגורמים, שעל־ידיהם הגיעה היהדות לנצחון ההיסטורי הזה על הַמַגִּיָה. את המפתח לשאלה זו מוצא מַכּס וֶבֶּר בדת היהודית, והיא הנושא של נתוחו המדעי.

הנה התוצאות החשובות ביותר של הנתוח הזה:

III

דת ההמונים

נקֻדת־המוצא לחקירותיו של מַכּס וֶבֶּר היא תורת־המוסר של הברית הישָׁנה.

עוד בספרים הקדומים ביותר של תורת־המוסר הדתית של היהודים הוא מוצא את הקו ה„מכריע״, שהטביע את החותָם על התפתחותה האחרונה של הרוח היהודית: את הרציונליסמוס.

רציונליות הן גם היצירות של י (המחבר המשתמש בשם יהוה), גם של **א** (המחבר המשתמש בשם אלהים), גם של הלוִיים (החלקים היסודיים של ספר דברים, שמות וכו׳).

אָפיָן הרציונלי של היצירות האלה מתגלה, לפי דבריו של וֶבֶּר, בדברים האלה:

א. ה„טֵיאוֹדִיצֵיָה״, זאת אומרת: ההנהגה האלהית, ספוגה בעִקר מעמדים רציונליים: מעשי האלהים מתארים כמעשי בני־אדם, שבאים מתוך נמוקים אנושיים מובנים, הַינו – מתוך נמוקים רציונליים. ביתר בהירות מתגלה הקו הזה בספרו של י, הנותן לו תמונה של יהוה, כאִלו היה זה בן־אדם נבון, שלפני בואו לעשות דבר הוא נושא ונותן תחלה עם בני־האדם ובא אתם בדברים. אָפיָני בנדון זה הוא יחס השנאה של קדמוני היוצרים הדתיים היהודים אל „נביאי־השקר״, החושבים, שגזֵרותיו של האלהים הן מְצֻקות ובלתי־משתנות (הַשְׁוֵה: נבואותיו של בלעם, הַמְפרכות באפן היותר חריף).

ב. הדרישות של תורת־המוסר הדתית, שאנו מוצאים בחלקים היסודיים הנזכרים שבספר דברים, שמות וכו׳, הנן רציונליות־המוניות, זאת אומרת: הן מתאימות אל אפן־המחשבה ואל הפסיכולוגיה של „האדם הבינוני״

*) באפן בולט הרבה יותר מאשר במחקריו הפרַגמנטריים על הדת היהודית מביע וֶבֶּר את הרעיון הזה בספרו: Wirtschaftsgeschichte, München u. Leipzig, 1923. עַיֵן ביחוד בפרק: Die Entfaltung der kapitalistischen Gesinnung, עמ׳ 300—315.

בהתעכבו על ההוָה כעל חזיון תרבותי וסוציַלי, מוצא מַכס וֶבר את הקו האָפיָני ביותר והעִקרי שלו בנצחון הרַציונַליסמוס. כל היסטוריַת־המשק (והיסטוריַת־המשק אינה לפי תפישׂתו של וֶבר נַטורַליסטית כלל, אלא דוקא מדע תרבותי וסוציַלי) היא לפי־דעתו ההיסטוריה של הרַציונַליסמוס האֶקונומי, המיֻסד על חשבון ומחשבה. ההיסטוריה הזאת מתחילה ברגע שנעשׂית הפרצה הראשונה בחומת הַ„מַגיָה" (זאת אומרת בחומת המומֶנטים האי־רציונליים שבחַיי־העמים) והיא הולכת בדרך שהֶתוָה לה על־ידי הַקַפִּיטַלִיסמוּס הרציונלי דהאידנא.

בקצור: הַקַפִּיטליסמוּס הרציונלי הוא נקֻדת־המוצא לעִיוניו הסוֹציולוֹגיים של וֶבר הַמַשקיפים לאחור.

וֶבר רואה ברציונליסמוס העקבי את המדרגה העליונה ביותר של האידיאליסמוּס, ובחייו גם נלחם בכל תֹקף נגד כל הזרמים האי־רציונליים, שלפי דעתו רק הפריעו ועצרו את מהלך־ההתפתחות של האנושיות.

את מַכס וֶבר מענינת אפוא כאן קדם־כֹּל השאלה: היש ליהודים חלק בהתפתחות רציונליסטית זו? ואם יש – במה מִתְגַלָה השתתפותה זו של היהדות באותו מהלך־ההתפתחות? מנקֻדת־ההשקפה של היסטורית־המשק הוא מנסח את השאלה ככה: מה הוא היחס שבין הרוח היהודית והרוח הרציונלית־קפיטליסטית?

האֶקונומיסט האשכנזי הנודע וֶרנר זוֹמבַּרט נתן תשובה על שאלה זו בספרו הנודע „היהודים וחיי־המשק", כי הרוח הרציונלית־קפיטליסטית היא בכלל תולדת הרוח היהודית. אולם מַכס וֶבר סובר, שדעה זו היא חד־צדדית וכוזֶבה. לפי־דעתו הקפיטליסמוס היהודי הוא על־פי־רֹב אי־רציונלי, מין קַפִּיטַלִיסמוּס של עבדים, שאינו יכול להִדמות אל הקפיטליסמוס המודרני. הפעֻלה הקפיטליסטית של היהודים היתה מִתְגַלָה בדמות חכירות־מִסים או כל מיני מִלוות לממלכה, ואלה הם – מנקֻדת־ההשקפה האֶקונומית – עסקים אי־רציונליים מכֹּל וכֹל. בהיותם מֻפרשים מן אגֻדות־האֻמנים לא מצאו היהודים דרך אל הפרולטריון, בתור בעלי־עסק ובעלי בתי־חרשֶׁת, כדי לאגדו אגֻדות אגֻדות. הטפוס המודרני של בעלי־תעשיה גדולים התפתח מחוץ לתחום היהדות.

את ערכה של הרוח היהודית בשביל התפתחות הרציונליסמוס המודרני רואה וֶבר בחִדוש אחר לגמרי, חדוש היסטורי של היהודים: היהודים היו העם הראשון בין עמי המזרח והמערב, שהתגבר על המניעה החזקה ביותר של ההתפתחות הרציונליסטית: הרס ראשונה את חומת הַמַגִיָה, חומת הקסמים.

שלטון הַמַגִיָה פֵּרושו בַחיים ההיסטוריים: כשלון המדע והטכניקה וממילא גם כשלון המשק (בשעה שרצו להתקין בארץ חינה מסלות־ברזל ובתי־חרשֶׁת, נתקלו בהתנגדות עצומה מצד אוכלוסי המקום, שלא נתנו להנהיג את התקונים החדשים האלה, משום שהם ירגיזו את רוחות־המקום ממנוחתם...).

בשַׁברם את כבלי המַגִיָה הסירו היהודים, כעם הראשון בהיסטוריה, את מַעטֶה־הקסם מעל תמונת־העולם. הם הסירו את הרוחות מִכַּנָם האלֹהי והורידום למדרגת „מלאכי־חַבלה", רוח־טֻמאה, שֵדים ומזיקים.

והיו זקוקות עוד לעִבּוּד. החבור בדבר הסוציולוגיה הדתית של וֶבר היה צריך להקיף, מלבד שלש העבודות הנזכרות, עוד שלשה מחקרים: על ספר־תהלים, ספר־איוב ועל היהדות התלמודית; אולם לצערנו לא נשארה מן המחקרים האלה אפילו תכניתם הראשונה.

הנה כן ספרו של מַכּס וֶבר על הסוציולוגיה הדתית היהודית אינו אלא „קטע", אולם זהו קטע ענקי והוא מביא לנו חדשות בפרובלֶמה זו של הרוח היהודי יותר מִבִּבליותיקה שלֵמה של הספרות בעד היהודים ונגדם. כדאי אפוא להתעכב בפרוטרוט על החִדוש האחרון הזה של אחד מגדולי המלֻמדים האשכנזים, בשגם שערכו של החִדוש הזה בשביל המדע היהודי הוא ממדרגה ראשונה.

אך בטרם נגש למסור את הרעיונות העִקריים שבספרו של מַכּס וֶבר על היהדות, עלֵינו להקדים הערה קטנה: הספר עושה לכאורה רשֶם של דבר־מה מעֻרבּב ואי־סדרים בו, שקשה לאדם למצֹא בו ידיו ורגליו. סִבַּת הדבר היא, שהספר הנהו דבר שאין בו עוד גמר־מלאכה, דבר שיוצרו נתן עליו מרוחו ולא הספיק לעשות בו את מלאכתו. ואולם כשאנו באים לשפוט על מחקריו הדתיים־סוציולוגיים של וֶבר בקשר עם כל שיטתו הדתית־סוציולוגית והכלכלית־היסטורית, אז יוסר הַקשִי ונמצא אותו החוט הנִקשר, שנאחוז בו ונתהלך בבִטחה דרך סבך־הרעיונות העצוּם.

II

הפרובלֶמה היהודית מנקֻדת־המבט של דברי־ימי־עולם

מַכּס וֶבר מתיחס לאותו סוג החוקרים, השקועים בשתי רגליהם בתוך ההוֶה והשואבים את הטובים שבכֹחותיהם מתוך הזרמים החיים של ההוֶה. הללו אינם קפדנים יבשים, הַמִּבדלים על־ידי מחיצה מעֻבשה מן החיים המפַכּים — אדרבה, הם תמיד „הצעירים בין הצעירים" ואינם מחפשים במדע „דעת" סתם, אלא תשובות על שאלות בוערות של ההוֶה. קו אָפיָני מאד הוא לאותו חוג החוקרים, שאחד מהם, ההיסטוריקן וההיסטוריוסוף המפֹאר Benedetto Croce בספרו „על התורה של כתיבת דברי־הימים ודברי ימיה", סובר, כי רק מין אחד של כתיבת דברי־הימים אפשרי: לכתוב את דברי־הימים של ההוֶה. יעסוק לו המחבר באיזו תקופת דברי־הימים שהיא, אך בעצם הדבר לא יכתוב אלא דברי־הימים של ההוֶה החי.

במובן זה גם טיולו העצום של מַכּס וֶבר על־פני גבעותיה ותהומותיה של היהדות ההיסטורית הוא — דברי־ימי ההוֶה.

אין לו ענין ביהדות סתם בתור הופעה „כשהיא לעצמה"; לו ענין בעִקר במצב־העולם של עכשָו. התענינותו היא מה שקוראים „טֶילוֹרית" והיא מקיפה את כל אשר לו יחס ישר או בלתי־ישר אל ההוֶה. אבל מה הוא ה„הוֶה", הדוחף את מַכּס ובר לבקש את ענינו בדתות העולם בכלל ובדת היהודית בפרט? (אנו דנים בצד הַסֻבּיֶקטיבי ביותר שבמהותו של מ. וֶבר, משום שה„הוֶה" נזון מדמו של הַסֻבּיֶקט, הרוצה להסיר מעל פניו את הַלוֹט הַלוּט עליהם).

ד"ר יצחק שִׁיפּר

הסוֹציוֹלוֹגְיָה של הדת היהודית למַכּס וֶבּר

I

קטע ענקי

הדבר היה בעת מלחמת־העולם. בארץ אשכנז חי עוד אז אחד מאותם אנשי־הרוח יקרי־המציאות, הַמַּפרים את החיים הרוחניים לדורות. פוליטיקאי, היסטוריקן, חכם־הכלכלה, יוריסט וכו' וכו' — הכֹּל באיש אחד.

מַכּס וֶבֶּר!

בשעה שגורלה של אשכנז היה בידי לודנדורפים והינדנבורגים, הֻכרח הוא, וֶבֶּר, — הדמוקרט השמאלי, אשר ראה במבטו החד את התהום, שארץ־מולדתו מְשֻׁלכת לתוכה, — להסתלק מעסקנותו הפוליטית ולהִשאר רק מְלַמד. באהלה של תורה, אשר כבית־כלא פוליטי נדמה לו אז, הוא מעמיק ומשכלל אותם הרעיונות המקוריים על־אודות דת ומֶשק, שהביעם בפעם הראשונה עוד בשנת 1905, כשהופיע ספרו המְהֻלל: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. הוא התעַתד להוציא חבור ענקי על „תורת־המוּסר של הכלכלה בדתות־תבל" ופרסם בשם זה שורה של מאמרים, בתור עבודת־הכנה, על דת החינאים, ההֹדים והיהודים. מאמריו אלה הופיעו כסדרם בירחון המדעי Archiv für Sozialwissenschaft. אך בינתים, כשעבודתו היתה בעצם תקפה, שבר המות את עטו (1919). מחקריו הדתיים־סוציולוגיים, שנותרו אחריו, יצאו לאור במשך שנות 1920—1921 בשלשה כרכים בשם הכולל: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie von Max Weber (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen), Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr.

הכרך השלישי של הספר הזה עוסק בדת היהודית. הוא מכיל שלש עבודות, שכתב מ. וֶבּר בתור נסיונות־הכנה לסוציולוגיה הדתית היהודית:

א. על ברית יהוה.

ב. על התהוותו של עַם־העבדים היהודי.

ג. על הפרושים.

עבודות־המחקר הללו הגיעו אלינו כפי שיצאו מתחת עטו של המחבר בראשונה

היא כל־כך נפלאה מכל השגותינו, עד שחלילה לנו לגשת אליה לא רק באפני־הבקֹרת שלנו (וזו היא חטאה של בקֹרת התנ"ך) ולא רק באפני ההקש השכלי שלנו (וזו היא חטאה של התיאולוגיה החקרנית), אלא גם בכל משל ודמיון, ואף לא בכל הריסה והתפרצות מסתורית (ובזה חוטאים אחדים מבעלי המסתורין), כי־אם בדומיה עצומה, הכרת „אנכי עפר ואפר", ובהכנעה שאין דומה לה. צריך רק לשמוע ולשמוע ולקבל את הדברים כמו שהם, כי על־כן דברים אלה הם פרי התגַלות־אלהים, שלא היתה ואפשר שלא תהיה עוֹד כמוה בעוֹלם.

(עוד יבוא)

והסתירות, בישרות, אחדות והתאמה. אבל הצרך הזה לא ממרום נטוע הוא בנפשותינו, כי־אם הוא תולדת החלשה שלנו, תולדת הפחד שבנו מפני כל מה שהוא נעלם ומשנה, ובעקר — תולדת השאיפה שבנו לחיים שלמים, שלוים ושוקטים. אבל במה שמעל לאדם החברתי והשכלי (ומי שהוא מבקש־אמת באמת צריך לשאף דוקא למה שהוא ממעל לו), שם אין ההפכים והסתירות פוגמים במאומה, כי שם לכל עת ולכל מקום. שם, במה שמעל לאדם, הכל תוסס, עורג, כמה, משתנה, מתחלף, עולה ועולה לבלי־סוף.

המטפיסיקה ועמה גם התיאולוגיה, המיסדת עליה, רואות רק את המנוחה באלהיות, אבל זאת המנוחה היא רק האידיאל האנושי מתוך שהאדם מצטער כל־כך בהיותו נעדר־מנוחה ומתוך שהוא חפץ לראות באלהיות אותה השלמות החסרה לו. אבל כשהאדם משתחרר באמת מכל המשגים האנושיים המגבלים ומכל השאיפה לחיי־הנאה, אפילו הנאה רוחנית, אזי הוא רואה, כי כל מנוחה היא עמידה והפסקה, וכל עמידה והפסקה היא מות, ובמה שמעל לאדם — חיים בלי־סוף וממילא גם חיים שאין בהם מנוחה ומרגוע (יזכר־נא הקורא העברי את מאמר התלמוד: „צדיקים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא"); וכיון שאין שם מנוחה, הרי יש שם שנויים שאינם פוסקים וממילא -- חליפות ותמורות, הפוכים וסתירות.

כי אפשר ללמוד מה שהוא דתי בעמק אמתותו רק מאת ודויי־אמת, ודוקא מתוך ודויי אותם האנשים שהם דוויִם וסחופים, מכים ונענים ביסורי־גוף־ונפש עצומים, וגדולה מזו — דוקא מודוים של אלה ש„הציצו ונפגעו", — את זה הוכיח כבר ג'מס בספרו על „רבוי הגונים של הנסיון הדתי". אבל שסטוב מרחיק ללכת הרבה יותר מג'מס. ג'מס חושב, שאפשר ללמוד מתוך הודויים רק את הדתיות הגמורה, ושסטוב חושב שאפשר ללמוד מודויי־האמת של כל אלה ש„הציצו ונפגעו", ורק מתוך אותם הודויים, כל מה שהוא אמתי בכלל. אלה הודויים עומדים הם לשסטוב לא רק במקום התיאולוגיה המקבלת, שמבקשת היא תמיד סמוכים לה מן המטפיסיקה והמדע, אלא גם במקום כל מדע של עתה המיסד רק על אקספרימנטים חיצוניים ובניני השכל ההקשי המגבל ובמקום כל פילוסופיה של עתה עד־כמה שהיא, הפילוסופיה, שואפת דוקא להיות מדע ובמקום כל אמנות עד־כמה שאותה האמנות אינה נכנסת להיכל קדשי־הקדשים של הנשמה.

וכשם שיש חליפות רבות ל„גלויים" השונים, כך יש להם מדרגות רבות, ולא רק שיש שנויים גדולים בין „גלוי" אחד למשנהו באותו ה„מה" שהוא מגלה, יש ביניהם שנויים גדולים גם באינטנסיביותו, עמקו ועשרו של ה„גלוי". הכל לפי כח הקבלה של האדם, לפי עמק היאוש שבו ולפי רבוי החסד הנשפע עליו מאוצר הגנוז שבנשמתו האלהית או מגבהי מרומים. אבל היה היה „גלוי" אחד, או יותר נכון, „התגלות" בקורות המין האנושי, —שסטוב מאמין בזה בכל־תקף, — שאינו כלל מסוגם של כל אותם ה„גלויים" שעליהם דברנו עד־עתה. התגלות כבוד ה', שעליה מספר התנ"ך, נעלה ונשגבה היא כל־כך על כל מיני ה„גלויים" שלנו, אף היותר אמתיים והיותר עמקים במשמע, וביחד עם־זה

מה שהוא אלהי. כי הוא, שסטוב, השולל הגדול, מבקש בעקר לפנות מקום בשביל אותה ההכנעה וההתבטלות לאלהות ויכול היה לרשם בתור מוטו לכל ספריו את הכתובים: „כי יום לה' צבאות על כל גאה ורם...", „חדלו לכם מן האדם...", „את ה' צבאות אותו תעריצו ואותו תקדישו"...

ספרי האמנים הגדולים השובים הם בעיניו עד־כמה שהוא רואה בהם וִדויים אמתיים. אמן גדול ואמתי הוא זה, שיודע לסַפר בבהירות ואמתיות מפליאה את כל מה שבתהומות נפשו ואת כל מה שבשמי נפשו. ספרי פילוסופים גדולים ואמתיים גם הם אינם בעיניו אלא ספרי־ודוי גדולים, אף־על־פי שהפילוסופים הגדולים ההם בודאי שלא כִונו לכתוב ספרי־ודוי. גם האמנים, מלבד כשהם כותבים „ודויים" בפֵרוש, אינם מכֻונים לכתוב ספרי־ודוי. אבל הכַּוָנה – לחוד, ואמת החיים – לחוד. הוִדויים מבצבצים מכל דף ודף באותם הספורים, שלכאורה אינם אלא תאורי המציאות האבּקְטיבית. ככה גם הפילוסופים הגדולים מבררים בישרנות, בחריפות ובעמקות, בהוכחות ובראיות עצומות שיטות פילוסופיות אלה או א"ה, ובאמת מבצבצים ועולים מתוך כל אלה השיטות, מבלי אשר יחפצו הפילוסופים ומבלי אשר עלה על לבבם, רק ודויים של מחַברי השיטות...

אין אמן־הקריאה כשסטוב. אין קורא כמוהו ב נ ש מ ת הסופר. הוא איננו קורא, כמו שאומרים עתה, ב י ן השורות. דוקא ב ש ו ר ו ת ע צ מ ן הוא מגַלה גדולות ונצורות. דברים שאין איש שָׂם להם לב, דברים שפולט עטו של האמן או של הפילוסוף אגב־אורחא, איזו הערה בשולי הגליון, דברים הנראים, לכאורה, כמליצות בעלמא, נעשים לאבן־פנה בבקרתו של שסטוב. חריפותו ועמקותו של שסטוב במקצוֹע זה מַפליאות ומבהילות. אם יְשַר־לב אתה וקורא את ספריו בעיון, אי־אפשר לך לבלי הסכים לדבריו. אף־על־פי שיודע אתה שהם משַׁנים וחד־צדדיים. חושב אתה: בודאי שאין בדברי שסטוב כ ל האמת על אמן פלוני ופלוני ועל פילוסוף פלוני; בודאי שזו רק פִּנה אחת קטנה בעולמו הגדול של היוצר; בודאי שיש עוד דברים רבים בגו. אבל מ ה ששסטוב מגַלה – אמת הוא, ואם לא ב כ"ל, הנה, לכל־הפחות, ברב.

וככה הגענו, אחרי השלילה התהומית, לידי חיוב משֻנה ונפלא. המדע, הפילוסופיה והאמנות כשהם לעצמם אינם מקָרבים אותנו אל האמת אף במשהו. רק הרגעים, שבהם אנו צועדים על עברי פַחַת וקוראים: „הושיעה נא!", מקָרבים את כל אחד מאתנו אל האמת הנשמתית הנצלמה שלו. לא הרי האמת של זה כהרי האמת של אחר ולא הרי האמת של היום כהרי האמת של לאחר־זמן; אבל כל אלה האמתיות, אף־על־פי שסותרות הן אלה את אלה, מאחר שנגלות הן לאדם בדרך אי־שכלית, בגלוי שהוא למעלה מן השכל (ועל־פי שסטוב: אפילו נגד השכל) ומתנוצץ הוא באדם מתוך הנצלם שביֵש (או שב„אַין" לפי המקֻבלים), כֻּלן מְשרשות הן באותה אמתַת־האמתיות, אשר לית כל מחשבה תפיסא בה כלל.

כי גם זה אחד מעקרי חדושיו של שסטוב: מניעת ההפכים והסתירות משג אנושי מֻגבל הוא. יש לאדם צֹרך בהתרת כל הַקֻשיות, בישוב כל הפרכות

לומדים לדעת בחיי יום־יום, אם מחננים אנו באיזו הסתכלות פילוסופית, פסיכולוגית־מדעית או יצירתית־אמנותית, בשעה שה„גלוי" או ה„התגלות" היצירתית מתנת מעטים שבמעטים היא, וגם זה רק ברגעי־החסד ולאחריהם, בעת שזכרון הרגעים ההם עודנו חי, ומכירים אנחנו אותה על־פי סמנים ידועים ואחרי חפוש עצום ונתוח דק־מן־הדק בספרי היוצרים הגדולים.

מגמה זו היא שעשתה את ל. שסטוב למבקר, אף־על־פי שהוא לפי עקר מהותו פילוסוף שולל, שבשלילותו העצומה הוא מישר דרך לאמונה נפלאה ומיחדה במינה. שסטוב כתב ספרים שלמים על שקספיר, ניטשה, דוסטויבסקי וטולסטוי, מאמרים גדולים על אבסן, צ'חוב, מרז'קובסקי, סולוגוב, ויצ'סלב איבנוב ועוד. לכאורה הרי כל אלה רק בקרת. אבל עיין היטב בספרי־הבקרת ובמאמרי־הבקרת של שסטוב ותוכח מיד, כי אין בין בקרת זו של שסטוב ובין בקרת רגילה, מאיזו שיטה שתהיה, כי־אם שתוף־השם בלבד. אין שסטוב מדבר מאומה על הצד האמנותי שבספרי היוצרים הגדולים, אף לא על הצד החברתי שבהם, ואף גם לא על הצד הפילוסופי והמוסרי שבהם, כל־עוד שאינו נוגע אל היאוש העצום ואל ההארה המיחדה הבאה לאחר היאוש. מבקש הוא שסטוב בכל ספרי היוצרים הגדולים רק את המומנטים של הספק או של הספקות, רבוים, חזקם ועצמם של אותם המומנטים, התגברותם המיחדה, עד שהם מביאים את היוצר לידי משבר נורא, שעת היאוש הגמור והמחלט, שבא לאחר המשבר, ואחרי־כן ה„עם־כל־זאת..", מה שנוצר דוקא לאחר שכלו כל הקצים, לאחר שחשב היוצר שכבר אבד גם את גופו גם את נשמתו, ולא רק שאין לו מה להגיד לא לעצמו ולא לאחרים, אלא שבכלל אין לו בשביל מה ובשביל מי לחיות בעולם; ולא עוד, אלא שאיננו כדאי לדרוך על אדמת ה' ולנשם את האויר הטוב.

דבר שאינו צריך להאמר הוא, שרואה שסטוב בספרי היוצרים הגדולים והאמתיים רק מומנטים סביקטיביים גמורים. כל הגבורים של שקספיר, ביחוד הגבורים היותר טפוסיים שלו, כגון המלט ומקבט, אינם אלא מומנטים שונים בחיי שקספיר עצמו. פיר בזאוחוב, לוין, פוזדנישב ועוד – בודאי אינם אלא טולסטוי בעצמו בתקופות שונות שבימי חייו. רסקולניקוב, קרמזוב, סבידריגילוב ה„הדיוט" ועוד ועוד, – הכל מניפסטציות שונות של דוסטויבסקי עצמו. בדרך זו הוא נגש לנתוח ספריו השונים של אבסן. בדרך זו הוא רואה בצ'חוב „יצירה מאין", כלומר: יצירה לאחר שאבד לצ'חוב בפנימיותו כל מה שיש לו ערך בארץ. בדרך זה הוא מבקר את ספרי מרז'קובסקי, ובשביל שהוא מוצא בהם את השלמות הנפשית, דבר שנחשב למעלה גדולה בעיני אחרים, הוא מתיחס אליהם דוקא בשלילה, אף שמודה הוא, כי מרז'קובסקי הוא אמן וסופר נפלא. בשביל זה הוא מדבר משפטים עם ידידיו ברדייב, בולגקוב, ויצ'סלב איבנוב, ועוד. מבקשים הם שלמות, אחדות והרמוניה בכל, ובמקום שיש שלמות אנושית, ביחוד במקום שיש שאיפה לאותה השלמות ואמונה באותה השלמות, אין עוד מקום להשתברות הגדולה (החסידים שלנו קוראים לזה „שבירת המדות"), להתבטלות הגמורה ולהכנעה העצומה והמחלטת לכל

אביֶקטיבי, באפן שמה שנגלה לאחד ההוא הוא דבר שבחיוב ובהכרח לכל בני־האדם. מה שנגלה אז לאדם הוא באמת נַחלה לו לבדו. ממקור נשמתו בא לו הדבר או מכוכבי שָמָיו, ואין אחרים מחִיבים בו. נראה הדבר בעיני האחרים – מקבלים אותו; לא נראה – דוחים אותו. וגדולה מזו: אפילו אותו האדם עצמו שראה מה שראה, הרגיש מה שהרגיש ויָצר מה שֶיָצר, יוכל לסור ממנו ולעָזבו לאחר שֶיִשָכח ממנו המומנט של הגִלוי או לאחר שיפוג טעמו. ובכל־זאת חותָם הנצח טבוע על אותו הגִלוי, מאחר שלאיזה אדם שהוא ובאיזה מומנט שהוא נגלה לו לא בתור שִכְלִיות או בתור הסכמת רבים וקבלה מאחרים או בתור רגש עמום או בתור דמיון כהה, כי־אם בתור אמת עליונה, שמקורה בשמי היש או בתהום היש (או בשמי ה„אין" ובתהום ה„אין", אם נשיג את ה„אין" בדרך שהמקֻבלים הַוָתיקים משיגים אותו), בתור גִלוי הבא מן עצמיות הנשמה, מן האלהיות שבה או מן האלהיות המקיפה (בסוד „אור מקיף") או מאלהיות הנגלה משמי מעל.

כי שסטוב חולק בזה על כל חושבי־המחשבות העתיקים והחדשים, שכֻלם מבקשים רק את האמת האביֶקטיבית, ועד־כמה שהם מאמינים באלהיות או בנצחיות הם חושבים, שאותה האלהיות או אותה הנצחיות נאחזת, מתדבקת ומתאחדת עם האמת האביֶקטיבית, שהם מְדַמִים למצ.. אותה. שסטוב חושב להפך: דוקא במדה זו שאנו סֻביֶקטיביים ביותר, הננו מתקרבים אל הנצחיות או אל האלהיות. מה שבני־האדם קוראים „אביֶקטיביות" היא באמת רק מחשבה מֵיכָנית של רבים, מחשבה הנשענת על הסכמת רבים ואותה ההסכמה נשענת באמת על יסוד־תֹהו או על איזה צֹרך נפשי או גופני שהיה למי־שהוא באיזו עת שהיא או על איזה צֹרך נפשי או גופני שיש גם עתה לרבים, אבל דבר אין לצֹרך ההוא עם מעמקי היצירה. ובאותה שעה הַסֻביֶקטיביות, ודוקא הַסֻביֶקטיביות הקיצונית, נגשת, אף כי רק ברגעים מעטים יקָרים ובאפן בלתי־שלם כלל וכלל, אל הוד התעלומה הגדולה. ה„אביֶקטיביות" האנושית גלויה בתור אמת לַכֹל, ובעצמו של דבר אינה אמת אפילו לאחד, – בשעה שהַסֻביֶקטיביות הקיצונית והעמֻקה היא, לכל־הפחות, אמת גמורה לאֶחד בעת ידועה...

שסטוב מדבר תמיד על פרוצס היצירה ועל הגִלוי הנפשי העמֹק, אבל דבר אין ל„גִלוי" זה של שסטוב ולאינטואיציה שהכל מדַברים עליה עתה על־פי השפעתה העצומה של פילוסופיַת ברגסון. האינטואיציה גם היא מכרת את הדברים לא בדרך מדע, מן המאֻחר אל הקודם, אף לא בדרך ספֶקולַטיבית, מן הקודם אל המאֻחר, כי־אם באפן בלתי־אמצעי, בהרגשה פנימית, בהסתכלות לתוך עצמו, בפתאמיות, ב„ברק המבריק", אבל האינטואיציה איננה תלויה דוקא במומנטים נפשיים מפתיעים או מרעישים. אדם הולך לו לדרכו ופתאם נגלית לו איזו המצאה, מבלי אשר יחשֹב מקדם על־אודותיה. הרי כאן אינטואיציה. שונה ממנה ה„גִלוי" של שסטוב. אין „גִלוי" זה בא לאדם כי־אם לאחר שירד שאולה וצעק „ממעמקים קראתיך". אין זו המצאה פתאמית ו„ברק המבריק", כי־אם מתנת־חסד מיֻחדה הנתנת לאדם, הצועק מתהומות. את האינטואיציה אנו

III

ניטשה „הרס מקדש, בכדי לבנות מקדש". הוא הרס או דִמָה להרוס את המוסר העתיק, בדַמותו לבנות על משואותיו את מוסרו של ה„אדם העליון". בא שֶסטוב והתנפל על המוסר העתיק התנפלות הרבה יותר עזה מזו של ניטשה ויש אשר גם בחריפות רבה מזו של ניטשה. אבל לשם־מה שסטוב מהרס את המוסר העתיק? אין הוא חפץ לבנות על משואות המוסר העתיק את מוסרו של ה„אדם העליון". כי מה יתן לו ומה יוסיף לו ה„אדם העליון"? כלום לגאוה וגֹדל־לבב הוא צריך? וכלום לאוצרות רוחניים־אנושיים או אפילו מעל־לאנושיים, אבל עם־כל־זאת לא־אלהיים, הוא צריך? לוּ היה ה„אדם העליון" דבר שבמציאות הַהוָיה, היה שסטוב נלחם נגדו בהרבה יותר עֹז ובהרבה יותר התמרמרות מאשר הוא נלחם עתה נגד המוסר העתיק. אבל אין הוא חוגר מלחָמה נגד ה„אדם העליון" (הוא מדַבר עליו כעל דָבר בטל מאליו), בחשבו שלא הוא העִקר אצל ניטשה, כי־אם המלחמה נגד כל הַקים במחשבה האנושית והצפיה להתגלותה של הנצחיות.

ובכל־זאת, אף־על־פי שאין שסטוב בונה כל בנין מוסרי על חרבותיו האמתיות או המדֻמות של המוסר העתיק, הנה גם הוא „הורס מקדש, בכדי לבנות מקדש". מה הוא מקדָשו של שסטוב? אנכי הייתי קורא לו: מ ק ד ש ו ש ל ה א ד ם ה מ ד ֻ כ ד ך. אין אצל שסטוב מִבטא כזה ולא מִבטא דומה לו. אין שסטוב אוהב לדבר על מקדָשים. אם היו שואלים אותו על מ ק ד ָ ש ו של האדם המדֻכדך, בוַדאי שהיה משיב: וכי מה לי ולמקדָשים? ובכל־זאת אני מרשה לעצמי להשתמש במבטא כזה, מאחר ששומע אנכי אותו מסַים במקומות רבים את דברי ספקנותו והתמרמרותו ברמזים גלוים לאיזו תקוה רחוקה (בסגנוני אני הייתי אומר: „שמימית" או „אלהית"), המתגנבת אל הלב דוקא בשעה שהוא מתיאש מכֹּל בהחלט, דוקא בשעה שהאדם הפסיד לא רק את כל קניניו הגשמיים, כי־אם גם את כל קניניו הרוחניים.

מהלך־מחשבתו של שסטוב בנדון זה כך הוא: האדם מפסיד קנין אחר קנין. אנחה משברת חצי גופו או כל גופו. בוכה. מתיפח. תולש שערות ראשו. מכה ראשו בכֹּתל. האדם מפסיד את כ ל קניניו. הֻצג ככלי ריק. מקור דמעותיו כבר יבש. אנחתו – אנחת מתיָאש. כֹּח־התנגדותו אָפֵס. לבו מת בקרבו. אין לו עֵזֶר לא בשמים ולא בארץ. אין הוא מֵעֵז לקרֹא בפה בשם אלהים, אבל נשמתו קוראת אליו משאוֹלָה. ואז, דוקא אז, יש אשר יִגָלה פתאם לאדם אֹפֶק רחוק, רחוק, משֻנה ונפלא, כוכב לא מעלמא הדין, מעָיָן אשר היה סתום וחתום באיזו פנה שבמעמקי־הנפש נפתח פתאם ומשקה את כל המדבָר, אשר הוביש היאוש. ויצירה זו, דוקא אותה היצירה שהאדם יוצר את כ ל אשר היה לו, היא היא אשר לה עֵרך ואשר לה תֹּכן, אשר עֹז ויֹפי בה, אשר חותַם הנצח טבוע בה ואשר אמתתה בה בעצמה.

אין זאת אומרת, שמה שנגלה אז לאדם אחד יש לו ערך אַבסולוטי

הוא קובע את יחסנו אל כל החי בתוכנו וסובב ומקיף אותנו. הפוסטולַט המוסרי, או הרצון הטהור בטרמינולוגיה של הרמן כהן, יוצר גם את המחשבה הנקיה והטהורה, השלֵמה והבריאה. הפוסטולט המוסרי הוא העָרֵב בעד אמתתו של העולם השכלי שבנו, אותו העולם השכלי שהכל בו מסֻדר ומאֻחד, ממֻזג ומצֹרָף. הפוסטולט המוסרי הוא הערֵב באמת בעד החֻקיות שבטבע, בחיי החברה ובחיי האדם הפרטי העולה ממדרגה למדרגה ומתקרב אל הדרישות הקיצוניות של הרצון המזֻכך.

הדבר ברור: במקום שאין כל חֻקיות — הכל הפקר, אין מֻקדם ומאֻחר, אין מעלה ומטה, אין קשר ויחס בין דברים, הכל אפשר ומֻתר והכל שוה. ומאחר שהשכל המוסרי שלנו או הרצון הטהור מגיד לנו בכל־תֹקף: יש דין ודַין, יש אסור ויש מֻתר, — הוא מגיד לנו יחד עם־זה: יש חֹק, יש קביעות ויש קשר מֻכרח בין דברים, יש הגיון ויש סדר ויש עולם מֻשכל.

יש חלוקי־דעות רבים ועצומים בין הַקַנטיָנים החדשים עצמם, אבל בהם צד שוה אחד: התבססותו והתבצרותו של העולם השכלי־מדעי על יסודו של העולם הרצוני־מוסרי.

ואולם בשעה שהקנטיָנים עמדו והניחו אבן על אבן בבנותם את בנין הפילוסופיה והמדע על יסודות המוסר הטהור, עמד בפנה אחרת פילוסוף אחר והרים את כלי־מפצו על אבני היסוד. שם בונים מבצָרים גדולים על יסודות מֻשגינו המוסריים השונים, ופה עומד לו איש — פרידריך ניטשה שמו — ומבַקר ומנתח בחריפות ועמקות מיֻחדות במינן את כל מֻשג ומֻשג ממֻשגי־המוסר המקֻבלים, עד שכל העולם המוסרי, אף שאינו נעשה שמַים וריק לגמרי, הנה מפסיד הוא את חֲסנו, תָקפו וקביעותו, וביחוד מפסיד הוא את החלטיותו.

אם מסכים הוא המְעַיֵן־המבקש לדעותיו־השקפותיו של פרידריך ניטשה ואם איננו מסכים, או אם מסכים הוא לאחדות מהן וחולק על אחרות, בכל־אֹפן אין עוד בכֹחו להעמיד עולם ומלאו רק על יסודו של המוסר, כי הספקן והנקרן שבו אומר לבעל העקרים המוסריים־פילוסופיים שבו: ערבך ערבא צריך!...

אם לא נעצור אפוא בעד רוח־הבקֹרת שבנו במתג ורסן, הרינו באים לסכום כולל מֻשנה מאד: דוד יום סותר כל מטפיסיקה דוגמטית ואת כל פילוסופיה בתור מדע, קנט בקש להציל את הפילוסופיה ואת המדע ולא הציל, המטפיסיקה שאחר קנט דוגמטית היא, ומלבד שיסודותיה רעועים הם, הנה בכלל נסתרת היא מכֹּח הריסתו־התירתו הישָׁנה של יום, המטריַליסמוס — מטפיסיקה רעה הוא וסתירתו מֻניה וביה, המדע החיובי, הטבעי, הנסיוני כֹחו יפה בציור ובתאור היש, אבל אין בכֹחו להבינֵנו את היש, ומכל־שכן שאין בכֹחו להשיב לנו מאומה על השאלות היותר עצמיות לנו ואשר בפתרונן הנכון גם גורל חיינו גם ערך חיינו. הַשִׁיבה אל קנט גם היא לא הצילה את ההשגה האנושית, כי העולם המוסרי שעליו אותה ההשגה נשענת — לפי הקנטיָנים החדשים — עודנו עומד ומצַפֶּה לאיש אשר יבוֹא וימַלא את הפרָצים, אשר עשה בו ניטשה.

והרי לפנינו „ערים גדולות ובצורות בשמים” ויסודן — תֹהוּ...

לו למטריַליסט להגיד, שהחֹמר בחלקיו, צרופיו וצרופי־צרופיו מוליד את כל אלה; אבל כיצד ובאיזה אפן נעשית הקפיצה המשְׁנה הזאת? מי יגַלה לנו את פני הלוט הלוט על אותו הרגע, שבו עובר פתאם החֹמר החָשׁך אל הרגשת עצמו, וביחוד אל ההכרה המחשבית של עצמו? ובעִקר, כשאנו חושבים לא על איזה דברים שהם מחוץ לנו, ואפילו לא על אותם שהם בקרבנו והננו לומדים לדעת אותם כמו דברים העומדים מחוץ לנו, אלא שחפצים אנו לתפוס את עצם המחשבה שלנו, כלומר, את עצם הויתה, את הויתה בתוך עצמה ולא בגלוּיֶיה־חזיונותיה — אנו מרגישים בכל־תֹקף ויודעים בכל־בהירות, שאין זו, המחשבה שלנו, שום פרוצס פיסי־חימי או פיסיולוגי־ביולוגי. מה שאנו מכירים בהבּיוננו בתור רוחניות יוכל להיות תלוי בצד־מה בחיינו הארציים בפּרוצסים גופניים שונים, בהיות אלה הפּרוצסים האחרונים מְלַוִּים את החזיונות הרוחניים שבתוכנו, אבל אין הם תולדתם של אותם החזיונות בשום־אֹפן, לפי שמהותו וטבעו של הרוחני, המֻרגש לנו בעצם תפיסת מחשבתנו, שונה הוא מהם בהחלט.

את כל זאת ראו והרגישו בעשרות השנים האחרונות הפילוסופים היותר מעמיקים, היותר חפשים מן הדעות המקֻבלות והיותר בהירים בשכלם. מפי אלה האחרונים אנו שומעים תמיד את הקריאה הגדולה: „שובו אל קנט!”. השיבה אל קנט יש במשמעותה שיבה אל הפילוסופיה הבקרתית, פילוסופיה שרחוקה היא גם מן המטפיסיקה הדוגמטית, גם מן הפילוסופיה הפּוזיטיביסטית, גם מן ההשקפה־בצולם של המטריַליות. אבל כיצד שָבים אל קנט? והַקֻשיות והסתירות שבעִקר הנחתו של קנט מה תהא עליהן? והעִקר, חתירתו־תמיהתו של דוד יום מה תהא עליה? מכיון שיש סתירה עצומה בעצם הנחתו של קנט, הרי איננו בטוחים כלל וכלל באמתּותן של כל אלה הקטֶגוריות, שהן על־פי קנט היסודות של כל השגותינו!

וכאן באו הַקַנטיָנים החדשים לידֵי המצאה נפלאה באמת. קנט הפריש והבדיל, כידוע, בין התבונה הנקיה ובין השכל המעשי. את המוסר הנקי ואת הפּוסטולַטים שהמוסר הנקי נבנה עליהם — האמונה במציאות־האלהים, שׂכר ועֹנש והשארת־הנפש — הכניס לתוך גבולו של השכל המעשי. המוסר הוא, לפי קנט, לא גזרתו של הַשֵׂכל החוקר והמבקר, כי־אם אֹמֶר וצַו מֻחלט של השכל המנהיג, שֵׂכל החיים, שֵׂכל הנותן ערך ותֹכן לחיים ומביא את האדם לשלֵמות צורתו, לשלמות הנפשית שבו ולצלם־אלהים שלו. באו הקנטיָנים החדשים ועשו מן שני העולמות השכליים של קנט, העיוני־מחקרי והמעשי־מוסרי, עולם אחד; ולא עוד, אלא שעשו מן הטפל אצל קנט עִקר ומן העִקר טפל. מי שעִיֵן והעמיק בדרכי קנט יודע, שסוף־כל־סוף היה אצלו השכל העיוני־בקרתי עִקר והשכל המעשי־מוסרי טפל, כלומר, לא טפל ממש, — קנט היה האיש־המוסר לפי עצם תכונתו, — אלא שֵׁני במדרגה לשכל העיוני־בקרתי. באו הקנטיָנים החדשים, ביחוד הקנטיָנים הקרובים ברוּח להֶרמן כהן, ואמרו, שהמוּסר, כלומר, האֶתיקה האישית והחברתית, הוא לא רק צִוּוּיוֹ הַמֻּחלט של השכל המעשי, אלא שהוא, המוּסר, הוא עצם יסודה של כל הסתכלות־בעולם ישרה ונכוחה, מתוך שהוא רק

מעמד ומצמד, איש ואיש בצד אותם הצרכים הגופניים. הצרכים הגשמיים הם העִקר. הם היוצרים והבוראים הכל. הם בַּכֹּל, והם – הכל. עולם הרוח וצרכי הרוח הם רק עליה, שבָּנה לו האדם על בית הצרכים החמריים שבו. באֵין בַּיִת – החֹמר – אין כל מקום לעֲלִיה.

אבל המטריַליסמוס המדעי בא באמת אל אותו המקום עצמו, שֶׁנָּס משם בבהלה גדולה כל־כך. הוא נָס מן המטפיסיקה ובא אל המטפיסיקה, ודוקא אל המטפיסיקה הדוגמטית, אותה המטפיסיקה שאינה עומדת אפילו בפני רוח־בקֹרת מצויה. „יסוד כל הדברים הוא החֹמר", אבל מי ראה או מי שמע אותו החֹמר או אפילו אותם החמרים, שהם יסוד ועִקר כל הדברים? מי ר א ה או שמע, חש והרגיש סוף־סוף אותם האטוֹמים, המוֹליקולים וכו'? מה שאנו רואים ושומעים ומה שמגיע בכלל לחושינו אינו אלא גופים שונים בגִלויים ולבושים שונים, כלומר, מַראות רבים ושונים ולא י ס ו ד י הדברים – החֹמר או החמרים עצמם. ואם תאמר, שהיסוד, החֹמר או החמרים, – הוא דבר שמציאותו מֻשגת בשכל ולא בחושים, הרי הוא הפשָׁטה ככל ההפשטות של המטפיסיקה ואין בו משום ריאליות וממשיות מאשר ב„אני", ב„שכל העולם", ב„רצון העולם", ב„בלתי־מפיר", וכדומה וכדומה; ולא עוד, אלא שיש יתרון גדול לאלה האחרונים על החֹמר בתור יסוד בעולם במה שהם, אלה האחרונים (ה„אני", ה„שכל", ה„רצון" וכדומה), מֻכּרים ומֻרגשים ברוחנו באֹפן בלתי־אמצעי, בשעה שהחֹמר או החמרים כשהם לעצמם, בלי גלויי־מראות, חזיונות והופעות, אינם מֻכָּרים ומֻרגשים לנו כלל וכלל. באֹפן זה החֹמר (או החמרים) בתור יסוד של כל המציאות הוא דוקא ההפשטה היותר־רחוקה והיותר־זרה לנו.

המטריַליסמוס מֻפרך הוא מעִקרו – כפי שהעיר כבר שופנהויר – גם לפי הסתירה הגדולה הַמֻנַּחת בעצם יסודו ההגיוני. מה מלמדנו המטריַליסמוס בעצם? – הוא מלמדנו, שכל האינטֶלֶקט שלנו עם כל עָשרו ופליאותו הוא תולדת החֹמר. והחֹמר בעצמו בתור עצם ויסוד מֵאַין הוא בא? מֵאַין אנו יודעים בכלל, שנמצא הוא? לוקחים אנו את הדברים הנגלים לנו במראות, בחזיונות ובהופעות שונות, מפשיטים בשכלנו את כל אלה הדברים שאנו חושבים אותם בתור מ ק ר י החֹמר ומצַיירים לנו חֹמר מֻפשט מכל אלה. החֹמר הוא לפי־זה רק ההפשטה שלנו. האינטלקט הוא אפוא מחוללו ומולידו של החֹמר, וכיצד היה החֹמר יכול להיות מהוללו ומולידו של האינטלקט? החֹמר בתור מולידו של האינטלקט – בשעה שבלי האינטלקט אין לו, להחֹמר עצמו, כל אחיזה ועֲמדה – הרי הוא כאותו הבַּרון ממינכהויזן, שֶׁטָבע בנהר והציל את נפשו באחזו בקְוֻצות ראש עצמו...

ואף גם זאת, וזה הוא העִקר: אין בכֹח המטריַליסמוס לבאר לנו את הופעתו של כל הצוּלם הרוחני שבקרבֵּנו. עם כל הכרכורים שהוא מכרכר איננו יודעים סוף־סוף, איך מולידים כֹחות המריים, שהם כֹּחות עִורים, עמומים, כבדים והשפלים, את ה ה ר ג ש ה? כיצד הם מולידים את ה ח י י ם, וביחוד את ה ר ג ש ת החיים? וכיצד הם מולידים את ה כ ר ת החושים שלנו? כיצד הם מולידים את הפנטסיה? וכיצד הם מולידים את ה ש כ ל, אפילו בגלוייו היותר נמוכים, ובפרט בגלוייו הגבוהים והנעלים? ובעִקר – כיצד הוא מוליד את ה כ ר ת־ע צ מ נ ו? הנקל

עורגת ושואפת, מה הוא מדע זה, מדע־המדעים, אם לא הפילוסופיה ועוד יותר נכון — המטפיסיקה?

ואף גם זאת, וזה הוא העקר: המדעים המדיקים, בין המדעים הלמודיים־השכליים, בין הטבעיים־הנסיוניים, סוף־סוף נותנים לנו רק את תאורו של היש והנמצא, אבל לא את שרשו ומהותו העצמית, לא את תכנו, לא את ערכו, אף לא את השאיפה הכמוסה והטמירה שלו. המדע נותן לנו את תאור״ם המדיק של כחות אלה ואלה, יחסם של הכחות אלה לאלה, הצטרפותם, הזדווגותם, המינים, הסוגים, הכללים, הפרטים, יחסם של כל אלה זה לזה, השנויים, הגדולים, הצמיחה, ההתפתחות, העליה מן הפשוט אל המרכב ומן המערב אל ההתפרטות וההתבדלות, אבל אין הוא משיב כלל — ואף גם הפילוסופיה שלו, מה שקוראים „פילוסופיה חיובית״, אינה משיבה — על מה שישאל רוחנו בעצם: מאין ולאין? מה הוא כל זה אשר אנו תופסים בחוש ומשיגים בשכל? מה היא מהותו העצמית־פנימית, שרש־שרשית, לא זו הנגלית לעיני בשר? מה הם החיים? מאין באו ובאים לנו? מה היא הבאר הנעלמה המשקה את כלנו ובה ועל־ידה אנו חיים? מה הוא תכן חיינו, ערכם ומטרתם? ומה היא הנשמה אשר בקרבנו? מה היא השאיפה אל־על, החיה בקרבנו? מה טיבם של העריגה, הכמיהה והכסופים שלנו? לאן אנו הולכים? ומה הוא המות ומה היא הצפיה לאל־מות?

המדע איננו משיב לנו דוקא על השאלות היותר עצמיות לנו ואשר הן רק הן דחפו ודוחפות את המחשבה האנושית לפנים. הן רק הן — הברור, הזקוק וההעלאה של הרוח, הן — הכור אשר בו יצרף המחקר. הן רק הן — נקדת הפליאה שבנו, אשר רק ממנה, מאותה נקדת הפליאה, תוצאות גם לדת, גם לשירה, גם למסתורין, גם לפילוסופיה, גם לכל דבר המתרומם מעל לצרכי יום־יום של החמר.

באו עוד אחרים ואמרו לקצץ את הקשר הגרדי באפן אחר. הפילוסופיה, אמרו הם, עמלה לרוח. אין במציאות דבר מבלעדי החמר. החמר — זהו גם הראש גם הסוף גם התוך של כל הדברים. הכל בא מן החמר והכל שב אל החמר. העולם ומלאו אינו אלא צרופי־כחות, חזיונות והופעות של אטומים, מוליקולים וכו׳. הכחות הרבים והשונים בטבע גם הם אינם אלא מיני התגליות של החמר, יותר נכון, של החמרים. הכל תלוי בכמות ובאיכות, מזגים ומיני תערובות, הרכבות גסות ודקות ודקות מן הדקות, צרופים וצרופי־צרופים של אנרגיות פיסיות, חימיות וביולוגיות. אף ההופעות הפסיכולוגיות אינן אלא גלוי יותר דק, יותר זך ויותר מרכב של אותן האנרגיות האמורות. מה שקוראים „נפש״ או „פסיכה״ אינו אלא שם לקבוץ, קשר או אגוד של הרכבות־חמר וגלויי־הרכבות — אנרגיות — דקות ומפתחות ביותר. קורות העולם ומלאו אינן אלא קורות המקרים השונים אשר קרו ויאתיו בחמר הכללי או בחמרים הרבים והשונים. ההיסטוריה האנושית היא בחיצוניותה וגלויה רקמת צבעים וארג חזיונות־רוח רבים ושונים מאד, אבל בעקרה ויסודה היא רק משחק מיחד של כחות גופניים, צרכים גופניים ומלחמות שאינן פוסקות בין עם ועם, שבט ושבט,

כסף והמיה ואין דבר במציאות אשר יוכל להשתיקה, הרי היא כֻלה צער – והוא, הצער, הוא לא רק בן־זוגה ובן־לויתה, כי־אם מלוי תוכה ועצמותה.

בא הַרטמן ומצא את הכח הבלתי־מכיר את־עצמו ויחס לו את כל מה שיחס שופנהויר לרצון. באו עוד אחרים ובקשו דרכים אחרים לעצם ההויה. עד שבא ברגסון ולמד, שעצמות ההויה נתפסת לא בחושים, לא במדע חיצוני, לא בדיַלֶקטיקה ולא בכל ארח ספקולטיבי, כי־אם בהשגה עצמותית־פנימית, השגה של רְאִיַת־פְּנִים – אינטואיציה, – ידיעה בלתי־אמצעית, הכרת ההכרה, ההויה המרגשת ומכרת את־עצמה בתור הויה, תופסת את־עצמה ומסתכלת לתוך עצמה.

דבר שאינו צריך להֵאמר הוא, שכל אלה הפילוסופים לא יִשבו את השאלות החמורות, שיש לשאל על עִקר חדושו של קנט. עוד רע מזה: הם קפצו על כל בקרת־השכל של קנט. הם אינם חדלים להזכיר לפעמים קרובות את השם קנט ומאמינים, שעלתה בידם להתרומם מעל לבקרת של זה האחרון, ובאמת שָבו – מבלי הרגיש בעצמם – אל דרך החפוש של המטפיסיקה הדוגמטית שעד קנט, באפן שספקנותו־התירתו של יום שָמָה לאַל את כל בניני־הענק אשר בנו להם, והחדושו של קנט אינו מציל אותם, כי בקפצם לתוך התהום של הנומֶנים, בחקרם את הבלתי־נחקר לפי טבעו, בתפסם את הבלתי־נתפס ובאמרם להשיג את מה שאין בכח כלי־ההשגה שלנו להשיגו, הסירו לגמרי את הגבולים שבין שני העולמים: עולם הפנומֶנים ועולם הנומֶנים. באפן זה המאמרות של השכל שלנו אינם עוד, כמו אצל קנט, רק אָפני־השגה של המראות, כי־אם כלי־השגה של עצם ההויה – והרי לפי־זה מֻשג־הסבתיות, שאי־אפשר לנו לבנות שום בנין שכלי בלעדיו, מֻשג העומד בעצם הויתם של דברים, והדרה קֻשית יום לדוכתא: כְּנא לכם, שֶמֻשג הסבתיות מֻשג אמתי הוא? מִנַּין אתם יודעים, שהדברים הבאים בזה אחר זה הם גם סבה זה לזה? ומִנַּין אתם יודעים, שמה שתפסנו בחושינו עד־עתה כן יהיה תמיד? מי הוא המכריח לזה ומי הוא הָעֹרֵב לנו בעד זה?

באו אחרים ומצאו דרך אחרת, יש שחשבו אותה לטובה ויְשָרה מאֵין כמוה, ובאמת היא רחוקה מן האמת הרבה יותר מכל מטפיסיקה, תהי איזו שתהיה. הם אמרו: לעולם לא נתיר את החבל הגרדי. אם לא נוכל להתיר אותו, בַּתֵּר נְבַתֵּר אותו בחרב. כל מטפיסיקה כוזבת. יש רק פילוסופיה חיובית, כלומר: פילוסופיה של המדע או של המדעים. באו עוד אחרים והרחיקו ללכת מן הראשונים. הם אמרו: כל פילוסופיה כוזבת. אמת הוא רק המדע המדַיק. האנשים האלה אינם שָׂמים רק די־לב להבין, שמדע זה, שהם בוטחים בו, יסודותיו רעועים או גם מֻטים לנפול לגמרי, אם איננו בטוחים לא באמתת השגתם של החושים ולא באמתת השגתו של השכל שלנו. אם נגשים אנו לחטוב עצים, הרי בוחנים אנו את טיבו של הגרזן החוטב, וכשנגשים אנו להשיג השגה של אמת בחושים או בשכל, כלום נוכל לבטוח בהם בטרם יבחנו אם יסכנו למטרתם? ומה הוא המדע אשר יבחון את כלי ההשגה והתפיסה עצמם, אשר יכיר בעצם טיבו של השכל וישים חק וגבול לו, אשר יבחין וידע מה היא האמת כשהיא לעצמה, מה טיבה ומהותה, מה היא מַחזקת בתוכה, מה היא חפֵצה להשיג ואל־מה היא

אחר, על עולם שאין בו כל מקום לצורות, לחֻקים, לצוויים מכריחים ולמַאמרות של שכלֵנו?

השאלה השניה: כל אלה הצורות והמאמרות הקבועים בנו בדרך אפריוֹרית – סוף־סוף מאַין הם בנו? מי הכניסם ומכניסם סוף־סוף אל קרבֵּנו? ואם נאמר: „קבועים הם בטבע שכלֵנו" – סוף־סוף טבע זה של שכלֵנו מאַין הוא? אם נאמר, שהצורות והמאמרות באים מן עולמם של הפֶנומנים, הרי זה כאִלו אמרנו: עולם הפנומנים הוא סבתם של הצורות והמאמרות – וכיצד יכול להיות עולם הפנומנים סבה לעולם השכלי הפנימי שלנו? הן עולם הפנומנים נִתפס הוא לנו על־ידי צורות ומאמרות של עולמנו השכלי באפן שהוא בעצמו, כמו שהוא, אם נחדור לעמקו של דבר, רק תולדה שלנו, וכיצד המסֻבב יכול להיות סבה לסבתו־מולידתו? ואם נאמר, שהצורות והמאמרות באים אלינו מן עולם הנומֶנים, – הרי אין כל מקום לכל חֻקי שכלֵנו ולכל צורות שכלֵנו, ומה־גם שעצם הַמֻשג „סבה" הוא זר לגמרי – כמו שהוכיח מַימון – לָעולם ההוא?

מצד אחר עורר אותו עולם־הנוּמֶנים, שגלהו קנט, תשוקת־דעת עצומה ותאוָה של יצירה פילוסופית עצומה. מי יאמר לנו, שבאמת אין כל מבוא לעולם הסתום ההוא? אולי לא היה מבוא עד־עתה, ועתה אנו יכולים למצא את המבוא ההוא? הפליגה אנית הפילוסופיה בים האין־סוף וחתרה אל חופו של אותו העולם השאנן, שאין בו מקום לסערות החושים שלנו, ליסורי־הבקשה ולהגבלת הדעת של כלי השגתנו.

כל המטפיסיקה מימות קנט ועד־עתה מתאמצת בעִקר למצֹא את העולם כשהוא לעצמו, את העולם כפי שהוא באמתת הויתו – או, יותר נכון, לא את הופעות ההויה וחזיונותיה, כי־אם את ההויה עצמה.

בקש פיכטה ומצא, שֶמֻשג ה„אני" בעצם עמקו הוא יוצר הכל והוא הכל. הוא מגַלה את־עצמו בדרך התהוותו והתפתחותו, יוצר את ה„לא־אני" ושב אל עצמו, אל ה„אני".

בקש הֶגל ומצא, שאין בעמקה של המציאות אלא שֵׂכֶל העולם היורד ושוקע בחשכת החמריות, העביות והאִי־שכליות וחוזר ועולה, מתפתח, משגשג, מזדכך ומתרומם ממדרגה אל מדרגה עד הגיעו בהיסטוריה של האדם – בשלבים העליונים שלה – לידי הכרת־עצמותו, צרופו העליון ותקונו הגמור.

שֶלינג נִסה למצֹא את עמקות ההויה הנעלה על כל שכל ומציאות מֻשֶׂגת ועם־זה מחזֶקת בתוכה גם את השכל ואת המציאות הַמֻשגת, כוללת הכל, תופסת הכל ונתפסת בַּכֹּל, שוה ומַשוָה במציאותה את הַסֻבּיֶקט ואת האביֶקט, את הרוח ואת החֹמר, ההויה הכל־יכולה, הפלאי־פלאית, המאחדת את כל ההפכים, המיַשרת את כל הנגודים, מצָרֶפת באש־קָדְשָׁה את כל היקום, מטהֶרת, מבָרֶרת ומתַקֶנת את כל הפגמים.

בקש שוֹפנהויר ומצא, שאין בטבע, אם מסירים אנו ממנו את כל מה שהוא לבוש והופעה ומשחק־צבעים, אחיזת־עינים וחזיונות־תעתועים, כי־אם רָצוֹן עִוֵּר, רצון בלי כל סבה ובלי כל טעם, בלי כל מטרה, תֹּכֶן וערך, תשוקה ?חיות שאין לה תחִלה ואין לה סוף ולעולם לא תוכל להִמלא, ובשביל שכָּלה

כל המראות, את ההופעות החולפות ועוברות תמיד, את הפנומנים, ועד־כמה שהשכל תופס את כל המראות ההם הוא מביאם בסדר, בקשר וביחס, מצרף אותם אחד לאחד, מטיל כללים וקובע חקים ועושה מהם מדע. המדע הזה הוא שלו, של השכל, אבל גם העולם כלו שהוא משיג גם־הוא שלו ורק שלו. כי מאחר שהשכל אינו תופס את הדברים כפי שהם לעצמם, כי־אם כפי שהם נגלים לו, לשכל, לפי תנאיו וחקיו, הרי לפניו רק עולם שלו, עולם נתפס ומשג ממנו ורק כמנו, ומאחר שהעולם הוא שלו, הרי יש לו הזכות הגמורה לדין מתוך שלו על שלו ולהכניס את שלו בתוך שלו, כלומר: לצרף את כל החזיונות בצרוף שכלי ולהביאם בכור הבחינה השכלית, לסדר את הדברים בסדר שאינו משתנה ולחק להם חקים. באפן זה אנו משיגים את חקי הטבע, לומדים, קושרים ומאגדים אותם ועושים מהם מדע, והמדע הזה לגבי דידן אמת גמורה הוא.

וזהו עקרה של המהפכה הגדולה שחולל קנט במחשבה האנושית, מהפכה זו אשר השותה למהפכה שחולל קופרניקוס במדע. עד קופרניקוס חשבו הכל, שהארץ על עמדה עומדת והשמש סובבת אותה; בא קופרניקוס וגלה, שהארץ מתנועעת וסובבת את השמש. עד קנט חשבו הכל, שהעולם השכלי שלנו מתנה בכל פעלותיו, ולכל־הפחות ברב פעלותיו, מן העולם החיצוני; בא קנט ולמד, שהעולם החיצוני כלו הוא תוצאת העולם הפנימי שלנו. העולם השכלי שלנו בא במאמרותיו העצמיים הקבועים שלו ותופס בהם ועל־ידם את כל החזיונות שבמציאות. נמצא, **שלא המציאות בוראת ויוצרת אותנו, אלא שאנחנו בחקנו אנו יצרנו ובראנו את המציאות.**

איזו מציאות? – במציאות הנגלית, ההופעית, החזיונית, החולפת ומתחלפת, הכתוב מדבר, שהרי המציאות האמתית הפנימית, העצמית־חיותית של הדברים, החתומה, סתומה וכמוסה בעצמותה – הנומנית – איננה מתגלה לנו.

והרי כאן מקום לשאלות חמורות מצד אחד ולקפיצות פילוסופיות ונסיונות מטפיסיים רבים מהצד השני. השאלות החמורות שמצורר בנו עקר חדושו של קנט רבות הן, אבל על שתים מהן אין באמת כל ישוב, אף־על־פי שלא חדלו הפילוסופים השונים לישבן בחריפותם ובפלפולם.

השאלה הראשונה: באיזה יחס עומד עולמם של הנומנים אל עולמם של הפנומנים, ולהפך? מי הוליד או מוליד את מי? ומה הוא המבוא אשר יש לנו לעולמם של הנומנים? ואם אין לנו כל מבוא אל העולם ההוא, מאין לנו, שנמצא הוא בכלל?

אם נאמר, – וכך היא משמעותם של מקומות שונים בדברי קנט, – שעולמם של הנומנים ועולמם של הפנומנים עומדים זה לזה ביחס של סבה ומסבב, כלומר: העולם הקים בעצמות הויתו ואיננו תלוי כלל בתנאים ובאפנים של השגתנו מסובב את העולם **שלנו**, את העולם המשג ונתפס על־ידינו, תקשה קשיה שלמה מימון, שבאמת אין עליה תשובה, כיצד אנו יכולים לחשב את עולם הנומנים בתור **סבה** למה־שהוא, מאחר שעצם משג הסבתיות הוא, לפי עקר חדושו של קנט, רק צורה וחק של שכלנו, אחד המאמרות שעל־ידיהם אנו תופסים את עולם הפנומנים, וכיצד אנו יכולים להשתמש בו בדברנו על עולם

ורואים אנו רק זאת, שאחר פְּעֻלַּת הנחת־האצבע לתוך האש בא חזיון הכּוִיה, ותו לא מידי.

יודעים אנו בידיעה ברורה רק מה שרכשנו לנו על־ידי הנסיון, והנסיון מַרְאֵנו רק דברים רבים ופעֻלות רבות, הבאים אלה בצד אלה או אלה אחר אלה. ומה אנו יכולים ללמוד מכּל אלה הנסיונות? יכולים אנו ללמוד רק זאת, שעד־עתה היה המשך כזה וכזה והיתה תכיפות כזו וכזו; היתה הַדְּרָגִיות כזו וכזו והיתה קביעות כזו וכזו. אבל מה יהיה למחר או אף מה יהיה אחר שעה או אף אחר רגע? — אין לנו שום וַדאיות גמורה ביחס לכל זה. מוציאים אנו משפטים תמיד בין בדבור בין במחשבה: למחר או לאחר־זמן יהיה כך וכך; למחר או לאחר־זמן יֵעשה כך וכך. אבל במה אנו בוטחים בהוציאנו משפטים אלה? ממה שנעשה עד־עתה אין כל ראיה, שכּך יִמָּשך גם להבא. בדרך השערה או בדרך גזרה־שוה אנו יכולים לאמר, כי „כּל מה שנעשה הוא שֶׁיֵּעשה", אבל אין כל הכרח בדבר, כי מֵאַין אנו יודעים סוף־סוף, שהדברים שנתהוו ונעשו עד־עתה באֹפן ידוע — יתהוו ויֵעשו גם מחר או גם אחר עבור רגע דוקא באֹפן זה ולא באֹפן אחר? ושמא לא יתהוו ולא יֵעָשו כּלל? מן הנסיון נודע לנו, שעד־עתה יצאה השמש במזרח ושקעה במערב, אבל מֵאַין לנו וַדאיות גמורה זו, שגם למחר תצא השמש במזרח ותשקע במערב? שמא תצא במערב ותשקע במזרח? ושמא לא תזרח השמש כּלל? אמנם יש לנו נסיון של אלפי שנים, שבהן ראינו יום יום את השמש יוצאת במזרח ושוקעת במערב. מזה אנו יכולים רק להחליט, שעד־עתה היה כן וּמסתבר, שכּך יהיה גם למחר; אבל כי הדבר מֻכרח הוא שיהיה כך ולא באֹפן אחר, — הכרח זה מִנַּין הוא לנו?

סקפטיות קיצונית זו של יום לא רק שהיא חותרת חתירה מתחת לכל מטפיסיקה, כי־אם גם לכל מדע שבעולם. אם נלך בדרך סקפטיות זו, יש לפנינו רק חמרים המרים של דברים וידיעות נסיוניות על רבים מאלה הדברים, אבל אין לפנינו אז כל השקפה בעולם בטוחה וקבועה, אין לפנינו כל סדר שכלי, אין לפנינו כל חקר הסבות מראש ולא כל חזון לימים הבאים. אין לפנינו כל קִשור מֻצק של החזיונות, כל אחיזה וכל עֲמדה. הכל מתנועע, הכל שוטף, אבל אין כל הכרח גם לתנועה ולשטיפה. הולך וזורם הוא זרם החיים, אבל איננו יודעים בוַדאיות אם יזרום גם הלאה. באחת: יש לנו ידיעות אֶמפיריות רבות, אבל אין לנו כל מדע.

בא עמנואל קַנט והציל גם את הפילוסופיה גם את המדע מתפיסתו של יום, בשימו מצד אחד גבולים לשכל ובהניחו מצד שֶׁני יסודות איתנים לִמַּה שמשיג הוא, השכל, בתוך הגבולים ההם. מצד אחד: אין בכֹחו של השכל שלנו להשיג את הדברים כפי שהם לעצמם, כלומר, את הדברים כפי שהם באֹבּיֶקטיביותם המֻחלטת, את הדברים כפי שהם בלתי־תלוים לא בחושינו, לא בדמיוננו ולא בתנאי הכרתנו השכלית. אין בכֹח שכלֵנו לחדור לתוך־תוכה של ההוָיה ולתפוס את הנוֹמֶנים; ומהצד השני: יש חֻקים איתנים לשכל, יש לשכל מַאֲמָרות נתונים בו מראש, תנאים נתונים בו בדרך אַפְּרְיוֹרית, שבהם ועל־ידם הוא משיג

מֻשג הסבתיות הוא ענף מִמֻשג הזקיות. מבקשים אנו סבה לכל דבר שאנו רואים, ואף אם לפעמים לא נשיג את הסבה הנכונה לדברים רבים שאנו רואים במציאות הכללית, בהיסטוריה האנושית ובחיינו הפרטיים, אנו חושבים, שבוַדאי יש להם סבה, אלא שאנחנו לא השגנוה עוד והַשֵׂג נַשִׂיג אותה ברבות הימים. רואים אנחנו את כל הדברים שבעולם בתור מסֻבבים מן הסבות שקדמו להם, ואותם המסֻבבים עצמם אנו רואים בתור סבות למסֻבבים אחרים. ככה הננו רואים בכל הַיֵּש שלשלת של סבות ומסֻבבים המכריחים אלה את אלה והם מֻכרחים אלה מאלה. המדע הדֶטֶרמֶניסטי גוזר ואומר: הולכת ונמשכת שלשלת של סבות ומסֻבבים לבלי קץ ולבלי תכלית. בא המדע הספקני והאִנַליטי ואומר: גזֵרה זו אין לה על מה שתסמוך. וכי מאַין לנו, ששלשלת זו אין־סופית היא? אפשר שיש לה התחלה ויש לה סוף. אבל בזה כל בעלי־המדע מודים, שלפנינו ולעינינו שלשלת של סבות ומסֻבבים ואותה השלשלת היא שלשלת של ברזל, שלשת של הכרח מֻחלט: האֵש מֻכרחת היא שתשרוף, המים מֻכרחים הם שיקפאו מקֹר, הארץ מֻכרחת היא שתסובב את השמש, האדם מֻכרח היא שיעשה כך וכך בהיותו על־פי טבעו ועל־פי מזגו כזה וכזה, נמצא הוא במצב־רוח פלוני ופלוני ומֻשפע הוא מסבות חיצוניות או פנימיות אלה או אלה, וכדומה. אדם חולה — בוַדאי שיש סבות שהביאוהו לידֵי מחלתו (סבל־הירֻשה, רפיון־המזג, קֹר, רעב, בַּצִילִים, מיקרובים, פחד, בהלה, דאגה, והרבה כיוצא באֵלה). אדם אֻמלל — בוַדאי סבות הן שגרמו לאסונו (עֹני, רפיון־ידים, דכדוך־נפש, רדיפות של שונאים, מום פנימי או חיצוני, מחלה פנימית או חיצונית, מרה־שחורה, וכיוצא באֵלה). „ארץ כי תחרב, עָם כי יחרב" — לַכל סבות קבועות וידועות. צריך ללמוד, להכיר ולדעת היטב את הסבות המביאות לנו את הרָעות, ובדעתנו אותן יכל נוכל להן בהרבה או במעט, נסירן מאתנו, נרחיקן מאתנו ולכל־הפחות נְצַנֵן את אִשן ונמתיק את מרירותן.

אבל הן כבר היה בעולם אדם ששמו דוד יום, שנועז להטיל ספק גדול בעִקר הַמֻשג של סִבה ומסֻבב. אנו גוזרים ואומרים: יש לכל־דבר סבה. מאַין לנו וַדאיות זו? אם רואים אנו, שיש דברים רבים בעולם אשר להם סבות, אין מזה עוד ראיה, שיש לכל הדברים סבות. שמא יש למקצת דברים סבות, ולמקצת דברים אין כל סבות? ואפילו דברים שיש להם סבות — שמא היום יש להם סבות, ומחר יתהוו בלי כל סבות או לא יתהוו כלל? מכל מה שאנו רואים ושומעים ותופסים בכלל בחושינו אין לנו כל זכות להוציא את המשפט, שאנו מוציאים בכל עת: „יש לכל הדברים סבה או סבות". רואים אנו, שיש סבה לדָבר פלוני או פלוני. מכאן יש לנו הרשות להחליט רק זאת, שיש פרטים שונים אשר להם סבות; אבל כשאנו אומרים: „יש לכל הדברים..." — שכלֵנו עושה בזה קפיצה של הפקר ושרירות־לב, כי „כל" זה מאַין הוא לנו?

בִּקש עוד דוד יום ומצא, שבעִקר הדבר אין אנו רואים שום סבות ומסֻבבים, כי־אם דברים הבאים זה אחר זה. ראֹה ראינו תמיד, שכשהאדם מניח את אצבעו לתוך האש — האש שורפת אותו. דָנים אנו מזה: האש היא סבת הכויה. אבל מה ראינו ומה רואים אנו בעצם בחזיון זה? בעצם ראינו

שרגילים אנו לקַוות ולצַפות אליו. „תקוה מטפיסית" בודאי איננה: הורס הוא שסטוב את אשיות המטפיסיקה עד היסוד בה. „תקוה מיסטית" או „מסתורית" גם היא איננה: אין שסטוב איש־מסתורין במובן הרָגיל. זו היא – אם נאבה סוף־סוף לסַמן אותה באיזה דבר – תקוה שֶׁסְטובית מיֻחדת, תקוַת יורד לעמקי תהום־האפס, ודוקא מאותו תהום־האפס הוא קורא לאֵל־פלא...

II

יסודות כל השגה אנושית, תהי פילוסופית, מדעית או סתם שכלית (מה שקוראים „השכל הבריא" או „השכל הישר"), הם: החֻקיות בכלל והסבתיות בפרט, ההכרח (או: החיוב), הסדר והאחדות. אם יֵהָרְסו היסודות האמורים, אזי תֵּהרס לא רק כל מטפיסיקה, כמו שחשבו קַנט ואחרים, אלא גם כל מה שהאדם קורא לו ידיעה, נשען וסומך עליו ובונה עליו את בנין חייו, רואה בהוֶה, מתבונן בעָבר וצופה ומסתכל בעתיד, חושב את חשבון־עולמו ומתיחס ביחס קבוע וידוע אל כל החזיונות והמעשים מסביב.

אם יש חֹק במה שקוראים לו „עולם" או „טבע", הרי יש קביעות ותמידיות. אפשר ללמוד, לדעת ולהכיר את הדברים, ואף גם לראות ולָדין ממה שהיה על מה שעתיד להיות. „חֻקי הטבע", „חֻקי ההויה", „חֻקי ההגיון", „חֻקי ההכרה", „חֻקי השכל" – הכל ח̇ק. אבל מאַין אנו יודעים, שיש בכלל מה שבתוכנו וסביבנו איזה חֹק? שמא אין בכל זה אלא שנויים וחדושים ·שאינם פוסקים אף לרגע, ואותם השנויים והחדושים אינם תולדה של איזה חֹק ותמידיות, אלא הפתעות אחר הפתעות, הַרְעָשות אחר הרעָשות, גִלויים שהיום ישנם ומחר אינם, ברגע זה ישנם וברגע הבא יחדלו, כי כשם שבאים הם מן האַיִן כך הם יכולים לשוב בכל רגע אל האַיִן? אמת הוא, שכל בני־האדם (מלבד ספקנים קיצוניים אחדים) חשבו וחושבים עד־היום, שיש חֻקים בטבע, בשכל וכדומה, אבל מי־זה יערוֹב לנו, שכך היא אמתתם של דברים? – יש לבני־אדם צ̇רך בחֹק. החֹק מסַדר את אפני חייהם הכלליים והפרטיים. החֹק מסַדר את יחסיהם זה לזה, יחס איש לאיש, משפחה למשפחה, לאֹם ללאֹם. החֹק מוֹנעם מן המזיק להם ומקָרבם אל המועיל להם. החֹק מלַמדם סדר ומשמעת, והסדר והמשמעת נחוצים להם בין בחייהם הצבוריים ובין בחייהם הפרטיים: החֹק נותן להם את המוצא והמבוא אל החזיונות, את היחס, את כל מה שקוראים לו אוֹרְיֶנטַציָה. רואים הם בני־האדם, שאי־אפשר להם לחיות בלי חֹק – ודנים מזה גם על אמתת המציאות כמו שהיא לעצמה: מה אנו יש לנו חֹק, אף היא יש לה חֹק; מה אנו איננו יכולים לחיות בלי חֹק, אף היא איננה יכולה להתקַים בלי חֹק. אבל מאַין להם לבני־אדם, כי הצ̇רך שלהם הוא גם האמת כשהיא לעצמה? צ̇רך לחוד, ואמת – לחוד. אם יש לנו צֹרך בחֻקים – נחֹק לנו חֻקים ככל אַוַּת נפשנו; אבל מה לנו כי נחֹק חֻקים למַה שאין לו כל חֹק – ואם יש לו חֹק, הוא רק החֹק אשר יָחֹק הוא לעצמו כרצונו ואין להשגה האנושית שום תפיסה בו כלל?

באדם כשֶסטוב, שכּלו הרהור, פקפוק, טעיה ושאלה, — שהן ההפך הגמור ממסקנותיו של ניטשה.

ניטשה הריהו בכל תקופות ימי חייו, בכל החליפות והתמורות שעברו עליו ובכל השנויים הרבים שבדעותיו — שיר־השירים של האצילות, בשעה שאין דבר נבזה ונמאס בעיני שסטוב כאותו דבר שקוראים לו אצילות או אריסטוקרטיות, ולא מפני שהוא, שסטוב, דֵמוקרט — מה לו ולדֶמוקרטיות? — אלא מפני שהוא איננו גורס כלל וכלל כל מה שבני־אדם קוראים לו גדל ויפי ונשגב וגאון, ומכל־שכן שאיננו גורס את הגאוה, את ההתנשאות ואת ההתרוממות. אדם מן המרתף, אדם מן הכּלא האפל, אדם מן המאורה, אדם מן החתירה, אדם מְרֻסק ומְדֻכא, אדם שכֻּלו דַוָי, שכֻּלו אכול תולעי ספק ועִנוי ואין מתום אפילו באבר אחד וגיד אחד של נשמתו, — במה יתגאה ומה לו כי יתגאה?

ניטשה — הלא הפַּתּוס היה האויר שבו נשם ושבו חי. קחו מניטשה את הפַּתּוס שלו ולקחתּם ממנו גם את המוסיקה שלו, ובקחתכם ממנו את המוסיקה שלו ושללתּם חלק גדול מנפשו. מה שאין כן בשֶסטוב הבא אחריו. יָרא הוא את הפטוס כירא איש־אמת קיצוני כל נדנוד של שקר. אם לציוריות — יש אשר כמוהו כניטשה. אם לגֹבה פיוטי — פיטן הוא שסטוב מבלי־דעת, אם למוסיקה — יש לשסטוב גם המוסיקה המיֻחדת שלו, מוסיקה של יאוש מֻחלט, אשר מבעד לו, דוקא מבעד הַיאוש הַמֻּחלט, נשקפה תקוה רחוקה, משֻׁנה. אבל הפּתּוס מאַין יבוא אליו? — איך ידַבר נשגבות האיש שכל מהותו היא התקוממות נגד כל הנשגב האנושי? ואשר לנשגב האלהי, הנה שסטוב יָרא הוא לגשת אליו, בחשבו שאין האדם יכול להגיע אליו לא בחכמתו, לא בגבורתו, אף לא בצדקתו, אלא שהוא, אותו הנשגב האלהי, קורא למי־שהוא ובוחר במי־שהוא בחסד מֻפלא לגמרי מן ההשגה האנושית ומן הצדק האנושי. מובן מאליו, שאין שסטוב חושב את־עצמו ראוי לחסד זה...

שסטוב ממשיך הלאה את עבודתו של יום בבקֹרת ההשגה האנושית, את עבודתו של שופֶּנהויר — בשלילת כל ערכי החיים, את עבודתו של ניטשה — בבקֹרת האדם וכל אשר לאדם, את עבודתם של רוּסו וטולסטוי — בשלילת כל מה שקוראים לו קולטורה וציביליזציה, ואת עבודתו של דוסטויֶבסקי — בחטוט ונקור, בהתעמקות וירידה לתהום־תהומה של נשמת האדם.

כשאנו קוראים את כל דברי שסטוב כסדרם והננו הולכים אחריו צעד אחר צעד ומסתגלים אל מהלך־מחשבתו הנראה לנו בראשונה כל־כך פרא ומשֻׁנה ולבסוף כל־כך מפליא ומקסים, מתיחדים עם נשמתו ומתקשרים אליה, חיים את חייה וכואבים את כאֵבה, לבֵּנו מתרוקן מהרבה דברים — אם לא מכל הדברים — אשר היה להם ערך גדול ותֹכן מסֻים בעינינו, או־אז אנו רואים בשסטוב איש הקרוא מאותו המסתתר, העומד מאחורי כֻלנו, להלחם בכל חכמה אנושית, בכל תקוה אנושית ובכל אמונה ארצית־אנושית.

וראֵה זה פלא! במדה זו שלבֵּנו מתרוקן מערכים רבים אנושיים, לבֵּנו מתמלא לאט לאט (מבלי אשר נרגיש זאת בראשונה) באיזו תקוה אחרת משֻׁנה אשר לא נוכל לכַנותה בשום־אפן בשֵׁם, כי שונה היא בהחלט גמור מכל מה

זהו חרבנו של העולם הגשמי. אבל מעטים מאד הם אלה היודעים, כי גם העולם הרוחני של האנושיות הולך וחָרב, ולא רק מפני שה„ציביליזציה" היא בסכנה וה„קולטורה" מתנונת והולכת, ולא רק מפני שגם היסודות שכל ה„ציביליזציה" וה„קולטורה" נשענות עליהם מָטים לנפול, כי־אם גם ובעִקר מפני שאין בִּטְחָה בעצם ההכרה האנושית, מפני שהשכל האנושי שבו אנו חיים נסתר מפּח ההריסה של עצמו, מפני שבּוֹר כָּרה השכל לכל מה שהוא לא־שכל „ויחפרהו ויפול בשחת יפעל", מפני שהבקֹרת החריפה, מולדת השכל, מתקוממת עתה נגד מחוללה ומולידה, מפני שֶׁכָּל המדע האנושי, ואפילו המדע הנסיוני, הבהיר והמְדיק, הוא עתה דבר המוטל בספק גדול, מפני שאָבַד לנו עתה הקריטֶריון של אמת ושקר, מפני שעִם כל ה„ידיעות" הרַבות שיש לנו עתה ורבואי רבבות הספרים שבידינו, עדַין אנו מגששים כעִורים באפֵלה ואיננו יודעים את הדרך, לא אל עץ־החיים ולא אל האמת הנקיה.

דוִד יום היה הראשון, שעשה בקיעים גדולים בחומת ההשגה האנושית. בא עמנואל קַנט וסתם את הבקיעים ההם, סָתַם וסָתֹם, והבקיעים רבו כמו־רבו. באו אחרים וסתמו את הבקיעים בקש ובגבבא. באו עוד אחרים והוציאו את הקש והגבבא ונראו בקיעי החומה כבראשונה. באו שַׂיָּדים מֻמחים וטחו את החומה בלבֵנים, נפלה לבֵנה אחר לבנה ונבעו הפרצים. בא ארטור שופנהויר ושָׁלַל את ערכי החיים. בא פרידריך ניטשה וכפר בכל מה שהוא אנושי, בדמוֹתו לפַנות בזה מקום לאדם העליון. בא היהודי לפי גזעו ושֹׁרש־נשמתו והָרוסי לפי חנוּכו והשכלתו לֶב שֶׁסְטוב [1]) והעלה את הכפירה בכל מה שהוא אנושי עד למדרגה של שלמות מבהילה ומפליאה, בהבינו עִם־זה, שגם ה„אדם העליון" הוא רק מֻשג „אנושי, אנושי ביותר" וכל מה שהוא אנושי — אף אם יהיה מקֻשט בכל מיני עדי־עדיים של פילוסופיה ומדע ושירה — אינו אלא הבל ורעוּת־רוח.

צָעד לֶב שסטוב עוד צעד אחד ואמר: מה שהוא עליון הוא דוקא שפל ותחתון. „עליונים למטה ותחתונים למעלה". אבל גם בזה אין לקבוע מסמרות, כי לפי עצם־האמת אין בכלל עליונים ותחתונים. בני־האדם בונים להם סֻלמות ומדרגות, אבל „יושב בשמים ישחק"... בני־האדם בונים להם מִגדלי־שכל, מִגדלי־שירה ומִגדלי־כֹח ובהם מעלות ומורדות לאין־שעור, וכל אלה המגדָלים הם מגדלוֹ של דור־ההפלגה.

„וירד ה׳ לראות את העיר ואת המגדל אשר בנוּ בני האדם... הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש את שפת רעהו"...

שֶׁסטוב רכש לו את סגנונו ואת מהלך־מחשבתו של ניטשה, אבל בא הוא בעצם לידֵי מסקנות, — אם אפשר בכלל להשתמש במֻשג „מסקנות" בשעה שעסקינן

---

1) בספריו: „Шекспиръ и его критикъ Брандесъ"; „Добро въ ученіи Нитше и Толстого"; „Достоевскій и Нитше"; „Начала и концы"; „Апоѳеозъ безпочвенности"; „Великіе Кануны"; „Власть ключей".

יש „מלחמת הכל נגד הכל", אבל יש גם קשר הכל לַכֹּל, בריתות נכרתות בין בני־האדם, והבריתות נשמרות, יש מקום גם לאהבה גם לרֵעות, בכל־אֹפן יש מקום גדול לקרבת־דם ולכל מיני סימפטיה. אמנם גדול כֹּחו של אהרימן ההברתי, אבל אורמוזד מפילהו, מדכאהו ומשיתהו תחת רגליו...

לא כן עתה. עתה בימי מלחמת־העולם ולאחריה, יותר נכון, בעת ההפסקה בין מלחמת־עולם למלחמת־עולם, בעת המהומה אשר כמוה לא היתה מיום היות אדם על הארץ, בעת ה א ב ד ה הגדולה, אבדת כל אשר יָצרה האנושיות במשך אלפי שנה, בעת ה ש כ ח ה הגדולה, שכחת כל הרוחניות אשר אָצרו להם בני־האדם בנשמותיהם מדור דור, ובעת ההתרוקנות הגדולה, התרוקנות מכל דבר אשר לו ערך ואשר לו תֹכן, — עתה בימי הרס־ההריסות וחרבן־החרבנות, עתה כשהדברים „והפכתי כסא ממלכות והשמדתי חֹזק ממלכות גוים" אינם עוד חזון לעתים רחוקות, כי־אם מעשה הנעשה לעינינו, עתה אינם נושרים עוד עלים ואינם נכרתים ענפים, כי־אם הורם גרזן־המשפט ע ל ה א נ ו ש י ו ת ע צ מ ה.

אותה האנושיות, שהיתה עד השנים האחרונות, לא תהיה עוד. היה תהיה אנושיות אחרת, מחדשה, מזֻקקה, מצֹרָפה ומבֹררה, או לא תהיה כלל. אם הולכת היא האנושיות אל „קץ הימין", הרי תצרף ותבֹרר עד היסוד בה — „ואשיבה ידי עליך ואצרף כַּבֹּר סִגיך ואסירה כל בדיליך", „ואת רוח הטֻמאה אעביר מן הארץ", „והיה בכל הארץ נְאֻם ה' פי־שנים בה יכּרתו יגוָעו והשלִשית יותר בה והבאתי את־השלִשית באש וצרפתים כצרֹף את־הכסף ובחנתים כבחֹן את־הזהב", „והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יֵאמר לו". ואם הולכת היא האנושיות אל „קץ כל בשר", הרי יפול המסך וקץ לכל חיי האדם על־פני האדמה.

יוחנן המטביל כבר ראה בימיו את הגרזן והנה הוא מורם לא על השרשים, כי־אם על הַשֹּרש. הפליג בדבר. בימיו הורם הגרזן לא על שֹרש האנושיות, כי־אם על ענפים אשר יבשו. „מלכות־שמים קרובה לבוא" — והיא לא קרובה היתה, כי־אם רחוקה, רחוקה מאד. עוד לא היה העולם מֻכשר לקבל עליו על מלכות־שמים שלמה, טהורה. אחרי מות יוחנן, בפרוח האמונה החדשה, חרבה רומא הישנה ונבנתה רומא חדשה; ואולם הלא רק בצורה ובבטוי שונה היתה רומא החדשה מרומא הישנה, אבל לא בתוך ובתֹכן. ואם תמצא לאמר — אפילו לא בצורה ובבטוי. אל־נא נשכח את היסודות של המתולוגיה ושל הפילוסופיה היוָנית שהִכנסו לתוך האמונה החדשה, את האפיפיורים המגִנים על האמנות האלילית ומזמן לזמן גם על האֶתיקה האלילית וארח־החיים האלילי, ולבסוף — את כל הציביליזציה האירופית, אשר נזונית היא לא מטל השמים של הקדֻשה והאהבה, כי־אם ממשמני הארץ של הכבוש והעריצות. ואולם מה ש ל א היה ו ל א נעשה בימי יוחנן המטביל מתהוה ונעשה עתה בימינו לעינינו. עתה מורם הגרזן באמת על שרש שָרשה של האנושיות, השמים — ברזל, והארץ — נחֹשת, מתיַבש לשַד־החיים והנהר המשקה את הגן הרֹב יחרב...

הלל צייטלין

מתהומות הספק והיאוש

(על החתירה העצומה של לֶב שֶׁסְטוֹב)

I

כשקרא יוחנן המטביל את בני־האדם לתשובה, הפחיד אותם בדברים: „כבר הושם הגרזן על שרש העצים, וכל עץ אשר איננו עושה פרי טוב יְגֻדַּע ויֻשלך באש".

כי „כבר הושם הגרזן על שרש העצים" בעולם – את זה יודע עתה כל איש אשר עוד נשמתו חיה בקרבו ולא טָבעה במצולת השטן הזמני אשר אִמרותיו הן: „רוץ, אַל תעמוד", „אָכֹל ושָתֹה היום, כי מחר נמות".

כל מי שעוד לב לו להרגיש ועין לו לראות ואזן לו לשמוע יודע עתה, כי „קרוב היום ודבר כל חזון", כי הולך ומתקרב החשבון האחרון, כי הולכים אנו, הָלֹך וגשת אל „יום ה' הגדול והנורא", כי הולכים אנו בצעדים מהירים אם ל„קץ הימין" ואם ל„קץ כל בשר"[1], בכל־אֹפן לאיזה „קץ".

כל המלחמות, המהומות והחרבנות שהיו עד השנים האחרונות בעולם היו כורתים רק את ענפי העצים, אבל לא את העצים. הפגעים היו שָׂמִים קץ לרבואי רבבות בני־האדם, אבל עץ־החיים כשהוא לעצמו היה יָרֹק ורענן כקדם. „וימת וימלוך", „וימת וימלוך", „דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת", ולא רק הארץ עומדת, כי־אם גם האנושיות עומדת. היסודות, שעליהם החברה האנושית מתבססת – איתנים. יש עמים גדולים, יש ממשלות תקיפות, יש אוצרות מרֻבים, יש סְדָרים, יש מְצַוִּים ומְצֻוִּים, מכניעים ונכנעים, יש חֹק ויש משמעת, יש אמונות חזקות ויש דעות קבועות, יש קשר חזק ואמיץ בין בני־האדם, יש שאיפות כלליות ופרטיות, וכל אלה השאיפות מצטרפות לסכום אחד כולל. אמנם נאבקים ונלחמים הם בני־האדם, מזיקים, משחיתים וממיתים הם איש את רעהו. אבל היסוד החיובי, הבונה, המאחד ומאַרגֵן, מתגבר תמיד. אמנם

---

1) על־פי ה„זהר" יש שני מיני קִצים: „קץ הימין" — מסטרא דימינא, ו„קץ כל בשר" — מסטרא דשמאלא. זוכים בני־האדם — מתקרבים הם אל „קץ הימין"; אינם זוכים — קִצָּם „קץ כל בשר".

עליהם יֵצר התרבות. אלה הם היוצאים בשלום מן החֻרבן, הם שהיו קֹדם התרבות, והם שממשיכים את הוָיתם אחרי חרבן התרבות, בתור טופס של עובדי־אדמה, „פַּלָּחים" סובלים גמורים, שאינם מֻכשרים לשום יצירה, ומשַׁמשים כלי־משחק לבני־אדם חדשים, גזעים צעירים המופיעים על בימת ההיסטוריה ונוטעים את דגלם על חרבות התרבות הגדולה, שהלכה לעולמה.

לא הגרמנים החריבו את ממשלת־העולם של רומא ואת כל התרבות ההלנית־הרומאית העתיקה. היא חָרבה מעַצמה, מחמת ההתמעטות הנוראה של אוכלוסיה התרבותיים. לשוא הוציא הקיסר אוגוסטוס פקֻדה, שכל אזרח חַיב לשאת אשה ולהוליד בנים – פקֻדה שהיתה מעין התנקשות ב„חֵרות" הרומאים יושבי־הכרכים, שעמדו על גֹבה הציביליזציה, והכעיסה אותם תמרורים יותר מהמפָּלה של וַרוס. לשוא לקחו הרומאים להם לבנים ילדי זרים לאין־מספר, כדי להגדיל את האוכלוסים, לחנם הושיבו בארצם בני עמים נכרים ונתנו להם נחלות, – לא הועילו להם כל הסכומים הגדולים שהפרישו הקיסרים נֶרְוָה וטְרַיָנוס לחִנוך ילדי העניים. איטליה, ואחר־כך גַּלְיָה ואפריקה הצפונית, ולסוף גם אספמיה, שהיתה עוד בימי הקיסרים הראשונים רבתי־עם מכל מדינות רומא, נתרוקנו מתושביהן. אוכלוסי הערים התמעטו ואוכלוסי הכפרים נדדו אל הערים והשאירו את האדמה שוממה – עד שהוציא הקיסר פֶּרְטִינַכְּס פקֻדה בשנת 193, שכל אדם יכול לזכות מן ההפקר בנחלות השוממות. סופרי היוָנים ספרו לנו על הרבה ערים עתיקות, מעונות התרבות, שמבלי פְרענות חיצונית נתרוקנו מיושביהן. הבתים עמדו עוד בשורות ארֻכות – אולם היו עזובים מאדם. בשוָקים רבצו עדרים, ומקום המשחקים הצבוריים, שעוד נראו בו פסילי האלילים, נחרש שדה. מספר אוכלוסי רומא, העיר הגדולה שבעולם, שקע במאה החמישית עד כדי מספר אוכלוסי כפר, אבל הארמנות והבנינים הנהדרים עוד עמדו על תִלם.

זהו סוף תולדות התרבות, סוף העיר. לפנים היתה שוק קטן, אחר־כך נהפכה לעיר־תרבות – ולסוף לעיר־עולם, היא בזבזה את דם יוצריה ואת נשמתם והקריבה אותם לקָרבן לרוח, לציביליזציה, ולבסוף השמידה את־עצמה.

אלה תולדות אדם ויצירותיו, ואין תולדות האדם הוָיה אחת, כי־אם הרבה הוָיות. זהו אחד החדושים הגדולים של שפֶּנגלר: עד־עכשו חלקו חוקרי ההיסטוריה על־פי מנהג ישן את דברי ימי העולם – האנושיות בכלל – לשלש תקופות: ימי הקדם, ימי־הבֵינים והזמן החדש. שפֶּנגלר בִּטל את החלֻקה הזאת והפך את דברי ימי העולם לדברי ימי חטיבות תרבותיות, הוָיות מיֻחדות בעלות נשמות מיֻחדות, כל אחת בבחינת בעל־חיים לעצמו, והראה את הצד השוה בשלשלת ההיסטוריה של החטיבות האלה, המִתנה בטבע העולם, ואת הצד המיֻחד שבכל אחת מהן, המֻתנה במהותה המטפיסית, בנשמתה. – ואמנם הדברים האלה הם פרקים בפני עצמם.

(עוד יבוא)

של האדם מתגבר על היצר, על רגש הקיום המיני, על טעם החיים בכלל. האדם הקרוב לקרקע רואה בפריה־ורביה מצוה קדושה, בזרעו – נחלת אלהים. יושב־הכרך מבקש בקיום־המין מובן שׂכלי ואינו מוצא אותו. חוש הגדול והצמיחה וההפראה פנה מקום לשכל המבקר את שרש הדברים האלה. העקרות של יושב הכרך אינה הופעה פיסיולוגית, כמו שדורשים אותה המלמדים בזמננו, כי־אם שנוי הויתי, מטפיסי: ההויה פונה אל ההדלון. האדם האחרון יושב־המטרופולין אינו רוצה להאריך את חייו בבחינה גזעית, צבורית. – לכל־היותר הוא מתיחס בחיוב אל חייו הפרטיים. אולם מעיני יושב־העיר, כטפוס כללי, סר פחד המות. גורל ה א ח ר ו ן במשפחה, בגזע, בהויה היסטורית – האסון הנורא מכל בעיני האכר והאציל הקרוב אל הטבע – אינו מטיל פחד בלב יושב־הכרך ואין לו רגש החובה של המשכת־הדם. לא זה עקר, שבבחינה פיסיולוגית נעשה האדם חשוך־בנים – כי־אם העובדה, שהשכל של האדם האחרון אינו מוצא שום טעם להולדת הבנים. בשעה שהאדם מתחיל לבקש טעם שכלי – בגבולות הסבה והמסבב – למציאת הבנים, כבר התרחק תכלית רחוק מן הטבע, שכל מה שמתהוה בו אינו מתהוה אלא בהכרחיות של יצר. בכל מקום שיש חיים הזקים, שורר הגיון אורגני פנימי, יצר, שאינו נזקק לשאלת „מדוע?". רביי הפנים של הישובים הצעירים הוא הופעה ט ב ע י ת, הופעת החיים. אולם בה בשעה שהופעת־החיים הזאת נהפכה ל„שאלה" הדורשת לה טעמים ונמוקים שכליים, – הנה כל החיים הם בחזקת שאלה. בכל עונת תגבֹרת התרבות של העיר, הציביליזציה, משתנה היחס אל האשה. האכר והאדם הקרוב אל הקרקע מבקשים להם אשה לבנים, יושב־הכרך מבקש לו „חֲבֵרָה" ואשת־ברית. הנשואים של אִבסן אינם אלא „ברית רוחנית גבוהה", ואולם שני הצדדים הם חפשים, חפשים בשכלם, חפשים מכל יצר־הצמיחה שבדם, הדורש לו פריה לעתיד. אשת האכר היא אֵם, זה הוא תפקידה ויעודה מילדותה ועד זקנתה. האשה של הכרך היא רעיה, היא גבורה של ספרות הכרך, מעין הגבורות של אִבסן ושל הרומנים החדשים. במקום בנים היא מבקשת לה ספוק־רוחני, עקר הנשואים אינו אלא „הבנה נפשית" בין הבעל והאשה. ואחת היא לנו, מה הוא „הטעם שאינו מספיק" ללדת בנים אצל האשה החדשה – אם היא מסרבת לאַבד את ה„סיזון", כמו האשה האמריקאית, או פוחדת, שעוגבה יעזוב אותה בשעת הריונה, כמו האשה הפריזאית, או שהיא רוצה „להשאר ברשות־עצמה" כגבורה של אִבסן. כל הנשים האלה „נשארות ברשות־עצמן", וכֻלן עֲקרות.

כשהגיעו חיי הכרך למדרגה זו, כשהאב המחֻנן בבנים נעשה לטפוס מעורר צחוק, אוכלוסי הצבור התרבותי הולכים ופוחתים – והתמעטות האוכלוסים נמשכת מאות־שנים אחדות. כל האנושית המְכשרת לגדול ולתרבות נעלמה. בתחלה נהרס הגג של הבנין התרבותי – הכרכים, אחר־כך החלקים אשר מתחת לגג נהפכים למעי־מַפלה – הערים הגדולות והקטנות, „ערי־המדינה"; ולסוף גם התחתית, היסוד – הכפרים פונים אל ההדלון. זמן־מה מעכבים יושבי הכפרים את החרבן, בזה שהם נודדים אל הערים ונסחפים שם בשטף הכליון החרוץ, ולסוף הכפר מתרוקן מטובי בניו, ונשארים בו רק היסודות התמימים, שלא פִּתּו

לידי שלטון מְחלט (דיקטטורה) של הכסף – אולם בזה גלום גם העדר כח־הקיום של הכסף, שסוף־סוף הוא מפסיד את שלטונו ואת טעמו, נעלם מצולם־המחשבה של דורות מאחרים ומפנה את מקומו שוב לערכים הראשונים הקשורים באדמה.

סוף־סוף נהפך הכרך למטרופולין, לעיר־העולם, הַסֵמל הגדול והמשכן של הרוח המשֻחרר לגמרי, המרכז, שבו מתכנס כל מהלך ההיסטוריה. – כל הערים הנשארות, הקטנות והגדולות יחד, נחשבות עכשו ל„ערי־המדינה" (פרובינציה). ההבדלים שבין המעמדים ובין זכיות האזרחים והגרים נעלמים כֻלם בפני הבדל האחד, שבין בני המטרופולין ובני המדינה. כשהיתה אלכסנדריה של מצרים למטרופולין, נהפכה ארץ יָוָן על כל עריה המיֻחסות, ערי התרבות העתיקה, – ל„מדינה", לפרובינציה. וכה נעשו כל ערי איטליה ביחס לרומא, ובזמן מאֻחר – כל ערי הערבים באסיה ביחס לבגדד. – ובזמננו זה כל ערי העולם התרבותי הן בגדר „מדינה" – ביחס לכרכים גדולים, ערי העולם, מעין לונדון, פריז, ניו־יורק – ובמדה מסֻימה – גם ברלין.

ענק־האבן, – המטרופולין, עיר־העולם, – עומד ב ס ו ף פרשת־החיים של כל תרבות גבוהה. האדם התרבותי, שנשמתו צמחה לפנים מן הקרקע, נעשה משֻעבד ליציר כַפָּיו, לעיר זו שנהפכה למטרופולין, הוא עתה קנְיָנה, יצורה, עושה־דברה. הוא אינו יכול להתקים בלעדיה. בני־האדם שבתקופת השחרות, הקרובים אל הקרקע והקשורים בה, יכולים היו לעזוב את הקרקע, את אדמת־מטעם בהמון ולבקש להם מולדת חדשה. אולם האדם התרבותי, שהקשר שלו עם הקרקע נתרופף – אינו יכול לעזוב את הכרך. איזה כח־שטן מושך אותו אל ה„עולם" הזה. מחוץ לַכרך חייו אינם חיים, ונקל לו יותר למות מות־נבל על מרצפת הכרך מלבקש לו חיים חדשים מחוץ לכרך.

הכרך הגדול, עיר־העולם, הוא העיר האחרונה של התרבות. בברק־תפארתו הוא מרהיב את עיני האדם ומצודד את לבו. ואולם יחד עם־זה הוא הסמל המרומם של המות הקרוב – המות הנגזר על כל מה שכבר נתהַוה ונשלם. המטרופולין היא כֻלה רוח. בתיה אינם ילידי־כח־היצירה של האדם, כי־אם ילידי השכל המבקש את התועלת. הבית, אשר היה לפנים הקנין הקדוש של האדם, נהפך עתה לדירה להמון אנשים, שהם נודדים מבית לבית ורואים בדירתם בעִקר רק מלון־לילה. אלה הם הנודדים של הרוח התועים בעיר, כמו הנודדים העתיקים שתעו ביערות. הכרך זהו כל העולם של הנודדים האלה, שפרחה מהם נשמת האדמה. את הרֹשם הזה אנו מקבלים בהביטנו אל חיצוניות הכרך, הספוגה שכל ותועלת, אל הבתים הנעדרים נשמה, הבנוים קומות על־גבי קומות על־פי כללים מתימטיים, הנדסיים, ואל אנשי הכרך בכל הליכותיהם. ערי אירופה המערבית ואמריקה לא הגיעו עוד עד קצה שכלולן. המחבר חושב, כי סמוך לשנת 2000 למנין אמות־העולם יקומו כרכים גדולים עם דירות לעשרה מיליונים ואפילו לעשרים מיליונים של יושבים, והערים האלה תבלַענה מדינות גדולות רחבות־ידים.

אולם ה„זמן" זה הוא התנועה „קדימה". כל מה שנתהַוה לא ישוב עוד, ושום כח לא יוכל לשַנות את מהלך גלגל־ההיסטוריה החוזר ומתקרב אל קצו. השכל

לנשמת העיר, אולם היא דורשת למפרע מהאכרים השקפת־עולם של יושבי־עיר. רוח העיר משנה את האמונה, הדת של הזמן הקודם, ומכניסה אמונה חדשה, האמונה בשכל, דת המדע החפשי. היא משנה את החיים הכלכליים, ובמקום הערכים הראשונים, העתיקים, של הרכוש, הקרקע, היא מכניסה את ערך **הכסף**, שהוא משג מפשט מן הנכסים הממשיים. כשהעיר עולה במעלת ההתפתחות, היא תופשת את כל השלטון בידה, וקולה של הסביבה משתתק, — ואין כח בידה להגן על עצמה כנגד אלהי העיר, שהם במובן רוחני — השכל (רציונליות), במובן מדיני — שלטון העם (דמוקרטיה), ובמובן כלכלי — הכסף. בתקופה זו הולך ופוחת מספר הערים החשובות, שהן לוקחות חלק בהיסטוריה. קם נגוד עמק, נגוד נשמתי, בין העיר הגדולה — הכרך — ובין העיר הקטנה, שקוראים לה בשם חדש: „עיר השדה״, והשם הזה כאלו מבטא, שנהפכה לחלק הסביבה, הנוף, ואין לה שום פעלה היסטורית. אמנם בין יושבי „ערי־השדה״ ובין יושבי הכפרים שורר עדין נגוד, אולם כמוהו כאין מול הנגוד שבין יושבי הערים הקטנות ובין יושבי הכרך. בן „עיר־השדה״ הוא בעיני בן־הכרך כמעט במדרגת אכר, הפקחות של בן העיר הקטנה וההשכלה (אינטליגנציה) של בן העיר הגדולה הן שתי צורות תבונת־האדם, הרחוקות זו מזו. אמנם גם בכרכים לא כל התושבים הם חמר אחד. יש לפעמים גם במטרופולין פנות חבויות; ששם נשמרה נשמת הכפר או העירה בתמתה ובטהרתה והאנשים הגרים שם חיים כמו בכפר; אולם מנהיגי ההיסטוריה הם אותם המועטים — לפי הערך — שאפשר לקרא להם בשם „בני־כרך טהורים״, כי הם מבטאים את נשמת הכרך ברום שלמותה.

בכרך הגדול מקבל המשג „כסף״ כח מיחד, היא נעשה מפשט לגמרי. הוא אינו משמש יותר לצרכי האדם, כי־אם מכניע תחתיו את צרכי האדם. היחס שלו אל הקרקע ואל פרי האדמה, לרבות האדם הקשור באדמה — נשכח לגמרי. הכסף הוא כח רוחני, שהמטבע מגשם אותו רק למקצת, והוא משעבד את בן־העיר כמו שהאדמה משעבדת את האכר. וכשם שהשקפת־העולם של האכר נובעת מן האדמה, ככה השקפת־העולם של בעל־הרכוש אשר בעיר נובעת מן הכסף.

אולם הקרקע הוא דבר שבמציאות, דבר טבעי, והכסף הוא דבר מפשט ומלאכותי, אפן־מהשבה. יוצא מזה, שהחיים הכלכליים לפנים, כשלא היתה עוד העיר מנצחת עליהם, היו מ ג ב ל י ם על־ידי הכחות הקוסמיים. האדמה, האקלים, הטופס של האדם. — אולם הכסף — בתור צורה טהורה, מפשטה של משא ומתן — אינו מכיר שום גבולים מצד המציאות, כמו הערכים של עולם־המתימטיקה ועולם־ההגיון. שום מבט על־פני המציאות אינו מונע את הכמי זמננו מלהקים תורת הנדסה חדשה, שאינה בנויה על יסודות אוקלידיס — וכמו־כן ההשקפה הכלכלית של הכרך אינה יודעת עוד מעצור מצד המציאות, בשעה שהיא מקימה מדות־כסף חדשות, שאין להן שום יחס אל מכסת הזהב ולכל כלי־יקר שבעולם, ובכלל אין להן עסק לערך הממשי של הדברים. הכסף נעשה בשביל האדם בתור „בעל־חיים כלכלי״ לצורת הכרה שאין לה שום שרשים בהויה, — ובזה כחו הגדול בכל תקופה של תרבות מאחרת — בראשית כל ציביליזציה, שהיא תמיד מביאה

ממַלאים אותו. המעמדים התיחסו אליהם תמיד ברגש־זרות מהול בבוז.

התקופה הראשונה של ההיסטוריה היא זמן שלטון שני המעמדים הראשונים, האצילים והכהנים. התקופה השנית היא זמן המלחמה בין האזרחים בני־העיר עם האצילים, זמן המלחמה בין העיר ובין הסביבה, זו היא תקופת התרבות היצירתית במקצוע האמנות והמדעים; הדמיון וכח־היצירה קובעים את פרצופה של התרבות הזאת. התקופה השלישית היא זמן נצחון העיר על הסביבה – יושבי־הערים מתגברים על יושבי־הקרקע, השכל תוקף על הגזע. נשמת העיר מַתחלת למשל בכל הסביבה, האכרים עוזבים בהמון את הכפרים ונוהרים אל הערים ומַרבים את אוכלוסיהן. אולם התקופה הזאת כבר נושאת בקרבה את סִמני העמידה. הקשר עם הקרקע, שממנה נובע כח־היצירה של האדם, מתרופף מדור לדור; הדמיון עוֹבר בפני השכל. התרבות של התקופה הזאת נושאה את חותַם השכל, ההמצאה, ולא את חותַם הדמיון, היצירה. היא נהפכה לתרבות מיכָנית, שאין בה רוח־חיים, זוהי התרבות המאֻחרה, הציביליזַציה. נושאיה הם יושבי־הערים, שנצחו את יושבי־הקרקע. הדרישה היסודית של התרבות הזאת היא חֹפש, אותו החֹפש המיֻחד של נשמת העיר, שהקשר המחבר אותה עם הקרקע הולך ונתק: שחרור מן הקרקע, שחרור מן המסֹרת, – חֹפש השכל מכבלי הדמיון, חֹפש הדעות מכבלי האמונה, חֹפש הרכוש של העיר, הכלכלה והכסף מכבלי המשפט. אם נבקש בספרות את בטוי ההתפתחות הזאת, נמצא בשירה האֶפית, המסַפרת לנו על הדם והמלחמה, את נשמת העיר המתהַוה, העיר של תקופת האצילים – בשירת־העלילה (הדרַמה) שנמצאה בה בקֹרת החיים וסתירותיהם – את נשמת העיר שבתקופת המלחמה עם הסדר הישן, וברומן, שהוא דן מגבוה, במבט הרוח החפשי מכל כבלים, על חיי האדם, – את נשמת העיר הגדולה בתקופת הנצחון והעמידה. סוף העיר ושכלולה גם באידיאה וגם בזמן – הוא ה כ ר ך – ויותר ממנו ה מ ט ר ו פ ו ל י ן. כבר המראה, הפרצוף של העיר הגדולה, ומה־גם של הכרך והמטרופולין, מלמדנו על השנוי היסודי שבֵינה ובין מושבת האדם הראשונה – הכפר והעיר הקטנה הקרובה לכפר. המושבה הראשונה הזאת היא חלק הנוף, והיא משֻעבדה לנוף. היא נבלעת בסביבה הירֻקה שלה, הבנינים דומים לגבעות הצומחות מתוך הנוף. כַּוָנת הבונים שלה היא להשלים את הטבע. אולם העיר הגדולה עם בניני האבנים הגבוהים, עם המגדלים והכִפות, שאין דמיונם בטבע, מסמנת את מרד האדם בצורת הנוף. הוא אינו משלים את הנוף, כי־אם משַנה אותו, מהַפך את היערים לגנים עשוים במדה עם שדרות ישרות של עצים – בסדר גיאומטרי עם שבילים ישרים שתי וערב, בן־הכרך ממציא לו טבע כמו שהוא צריך להיות על־פי השכל. גם הבתים גם הגנים שבכרך נעשו בכַוָנה תחלה לצרכי התועלת, הם לא צמחו מן הקרקע, מן הנוף, כי־אם הֻרכבו על הקרקע ושִנו את צורת הנוף. העיר היא כֻלה „רוח" ולא „דם" („רגש"). – הכרך הוא הרוח החפשי. יושבי הכרך שִעבדו את הרגש לגמרי לשכל, והשכל הוא כֻלו שלהם. אמנם הם מציעים את דרישותיהם בשם ה„עם" – אבל העם שהם מדברים בשמו אינו אלא עַם העיר. הדמוקרטיה, שלטון העם, זאת היא צורת הממשל המדיני, המיֻחדה

יותר טהור של הנשמה המיקרוקוסמית, הוא מבקש את שרשיו אך ורק ברוח, בשׂכל, הוא חפשי מכבלי האמונה, מכל „משפטים קדומים". התורה לשמה – לא לשם האמונה, – המדרש המדעי הטהור, הם נֵס המלַמדים, והנשק שלהם הוא הבקֹרת, בקֹרת השׂכל, עם דרכיה ותכליתה. אולם למרות הנגוד שבין נקֻדת־הכֹּבד של נשמת הכהֻנה ובין אותה של נשמת המדע, הנה אין המלַמדים מתנכרים כי ממעי הכהֻנה יצאו וממסרתה הם יונקים. גם הם מתבדלים למעמד מיֻחד ומחזיקים טובה לעצמם מול „עם הארץ", שאין לו חלק בתורתם. גם בקהלם הנגוד שבין „קֹדש לחֹל" חי בנגוד שבין איש־המדע ובין מי שהוא מחוץ למדע. בקרבם נמצאו מעלות ומדרגות שונות כמעלות הכהֻנה ומדרגותיה. ומנהג ה„סמיכה" ושורת התארים. מי שלא קבל את הסמיכה, לא על־נקַלה יוכל להשמיע את קולו בקהל המלַמדים. וכמו־כן נמצאו להם „אפיפיורים", שאין המלַמדים מהרהרים אחרי תורתם בה־בשעה שהם מבַקרים את הליכות ה„אפיפיורים" של הכהֻנה ומבטלים אותן. ואף עִקרים קבועים יש למדע כעִקרי הדת של הכהֻנה, וכל מי שאינו מודה בעִקרים האלה, נחשב למהפך (=לכופר), וחבריו עוברים על דבריו בשתיקה, או בבטול – זה החרם, הנדוי של המדע. ואולם גם הטפוס של איש־התורה, איש־המדע, דומה לטפוס של הכֹּהן בשעתו. כמו שהכֹּהן הנאמן נוטה לנזירות ולפרישות, ככה גם איש־המדע הנאמן מתרחק מחיי־המציאות ומתבודד לו בעליתו. כמו שהכֹּהן אינו מודה ברכוש, ככה גם המלַמד אוהב את „דרכה של תורה" – „פת במלח ומים במשורה" – ומכיר, כי „לא לחכמים לחם", הוא בז לחיי תענוגים ולהליכות בעלי־הרכוש. נחלתו היא התורה שלו. המוסר שלו הוא חֹזק הכרתו באמת של תורתו.

אנשי־הרכוש (הסוחרים, בעלי־התעשיה והנלוים אליהם) והמלַמדים מבַטאים את נשמת העיר משני צדדיה: הצד הקוסמי, יֵצר הרכוש, שאמנם נתק מן הקרקע, והצד המיקרוקוסמי, ההכרה והדעת. בין אנשי־הרכוש ובין המלַמדים שׂורר נגוד חבוי. אנשי־הרכוש, שהם בני העולם־הזה, אנשי המעשה, מכירים את העולם בתור מציאות ומכַונים את כל הליכותיהם לצד התועלת מתוך החזון, הבינה בהויה כמו־שהיא. המלַמדים, שהם אנשי־השכל, מבקשים בעולם את האמת, את גלוי החֻקים, אשר הקימו להם בתורתם, ומבַקרים אחרי המעשים כהויתם, הם רוצים לראות את ההויה כמו שהיא צריכה להיות על־פי תורתם. ואם בזמננו חדלו מלַמדים רבים ללמוד את תורתם לשמה ושִׁעבדו אותה – ולפעמים בתבונה רבה – לצרכי הטכניקה והפרנסה – אנו למֵדים מזה, שטופס המלַמדים חדל להיות טופס טהור, והזמן, שבו היו מוצאים המלַמדים את ספוקם בשכל ובחכמה בלבד, כבר עבר לבלי שוב עוד.

זאת היא הבניה הטבעית של המעמדים. בעלי־המלאכה, האמנים, הפקידים והפועלים אינם מעמדים, כי־אם חבורות, או אפילו שבטים, של בני־אדם העוסקים בעבודה ידועה. הדבר המקשר אותם אינו הדָם, ואף לא הרוח, ההכרה; לא היסוד הקוסמי ולא היסוד המיקרוקוסמי, כי־אם ההרגל, שהביא לידֵי שלמות תפקידם בשעתם. המסֹרת שלהם אינה של הדָם ושל הנמוס, ולא של ההכרה והמוסר, כי־אם של סכום ידיעות והרגלים ביחס לתפקיד שהם

בצורתו הראשונה ומשַׁנה את בחינתו: הכהנים של העמים הקדמונים, הנזירים של ימי־הבֵּינים וִתרו על הרכוש, „לא היתה להם נחלה" בקרב העם. ואולם החוש הזה כבר נמצא בקרב הצמחים, כל צמח וצמח רוכש לו את הקרקע שהוא גדל בתוכה. זה הוא קנינו. וכל ימי הויתו הוא מֵגן עליו מפני זרעונים זרים, בפני הצמחים הקרובים אליו, הרוצים להכות שרש בערוגת מטעו, וכנגד הטבע כֻלו, – כמו שהצוף מֵגן על קנו בשעת הדגירה. אפשר לאמר, כי המלחמות הנוראות ביותר לשם הרכוש אינן בשעת תגבֹּרת התרבות האנושית הנלחמת על „נכסי דניָדי", כי־אם בתקופה הקדומה של חיי הצמחים ושל חיי בעלי־החיים הדומים לצמח השדה. האדם הנמצא בתוך היער ומרגיש את המלחמה החשאית בעד הקרקע, שנמשכת יום ולילה, בלי־הרף, בלי־רחמים, עומד נפחד ושומם לפני כֹח היצר הזה, שהוא כמעט עצם החיים. וכמו האילנות האלה, ככה גם האדם הדומה לצמח־השדה, האכר, מרגיש את אדמתו בתור רכושו ונחלתו. ומה־נורא הדבר, כשמנַשלים אותו ממנה! בעד קנין הקרקע הוא רָב עם שכנו, ואין קץ למשפטים וטענות הסגת־גבול שבין אכר ואכר. וכמו־כן גם האָציל הוא איש־הרכוש, אולם מדת תפישת־הרכוש היא גדולה אצלו הרבה יותר. שונה מזה הוא רגש־הרכוש בתקופה המאֻחרת בחיי הערים. הרכוש כאן אינו קרקע, כי־אם מִטַלטלים. מה הוא יסוד השניות הזאת בחוש הרכוש? האדם אינו רק בריה צומחת בזמן, כי־אם גם מתנועעת במקום. היסוד הקוסמי מתחבר בקרבו עם היסוד המיקרוקוסמי. החוש של הרכוש הסתעף אצלו לשני חושים. חוש־הרכוש בתור שלטון וגלוי־כֹח, וחוש־הרכוש בתור שלל. שני החושים האלה נמצאו כבר באדם הקדמון, וטרם נראה הקרע שביניהם. הגבורים העתיקים לא היו כובשי ארצות בלבד, כי־אם גם שוללי־שלל. כמה מלחמות פרצו בגלל גנֵבה וגזֵלה! אולם בהתפתחות התרבות האנושית מתפרדים שני החושים האלה לגמרי ומתנגשים ביניהם. תולדות ההתנגשות הזאת הן כמעט תולדות העולם כֻלו. מחוש השלטון נובעים הכבושים, הליכות המדינה, המשפט, כי אין המשפט אלא הרכוש של התקיף, שהוא כופה את משפטו על הכלל. מחוש השלל נובעים המסחר, החיים הכלכליים והכסף, – הכסף הוא הנשק החזק ביותר של הרוכש, השולל. החיים המדיניים דורשים הכנעת החיים הכלכליים תחת שלטון המדינה, ולהפך, החיים הכלכליים רוצים בשלטון הכלכלה על חיי המדינה. בכל התרבֻיות העולמיות צומח בתחִלה מעמד של אצילי־המסחר על־יד מעמד אצילי־המלחמה; ואחר־כך מעמד של אצילי־הכסף על־יד מעמד אצילי־הקרקעות, ולסוף הליכות מלחמה צבאית והליכות מלחמה כלכלית ומריבת־עולם בין הכסף ובין המשפט.

ואולם גם ממעמד הכהנים מסתעף מעמד שני, הוא מעמד המלֻמדים. שני המעמדים האלה אינם מעמדים של עולם־העלילה והמציאות, כי־אם של עולם־ההכרה והאמת; היסוד המיקרוקוסמי הוא עִקר אצלם ויסוד־האדמה, הדם, טפל לו. ומכל־מקום הכהנה עדַין קרובה יותר אל האדם הקשור באדמה. הדמיון ורגש־האמונה של הכהנים עדַין משתררים על השכל, התורה של הכהנים באה למַלא אחרי אמונתם. המדע הגיע לידם „משמים", הוא חלק האמונה, הוא קדוש ביחס אל ההל של יתר המעמדים. המדע החדש של המלֻמדים הוא בטוי יותר מפֻתּח,

כי־אם באמת. תפקיד האציל היא היצירה, תפקיד הכהן — ההכרה. גם היצירה גם ההכרה קובעות מסֹרת לעצמן. אולם מסֹרת היצירה היא ה ח נ ו ך, הבחירה המינית, הגזעית, ומסֹרת ההכרה — הלמוד, התורה. החנוך והבחירה תופשים בדם, בגזע, ועוברים מן האבות אל הבנים. הלמוד והתורה תלוים בכשרון. ולפיכך הכהֻנה האמתית, החזקה, אינה אלא צבור של כשרונות בלי קשרים גזעיים; הקשר המחבר את הצבור הזה הוא קשר ההכרה, השכל. „קרבת־הדם" ו„קרבת הרוח" אלה הן המדות של נשמת האצילות ונשמת הכהֻנה.

שתי השקפות־עולם הן, שתי דרכים: האחת דרך הדם השוטף בעורקים, השנית דרך המחשבה שבמעשי האדם; דרך היצר ודרך השכל. שתי הדרכים האלה מביאות לידֵי שתי השקפות־מוסר שונות, שכבר חזה אותן ניטשה. האחת היא השקפת־המוסר של האצילים: המוסר הוא נמוס, דרך־ארץ. השנית היא השקפת הכהנים: המוסר הוא תורה, חֹק. האידיאל המוסרי של האצילים הוא גדוד־גבורים, האידיאל המוסרי של הכהנים — סוד־קדושים. דרך־ארץ של האצילים היא תוצאת חנוך, בחירה של דורות; חֹק המוסר של הכהנים הוא תוצאת תורה, הוא משֻעבד לקשר סבה ומסֻבב. יש הבדל בין „הטוב והרע" בהשקפת האצילים ובין „הטוב והרע" בהשקפת הכהנים. „טוב" הוא בעיני האצילים החזק, בן הגזע המשֻבח, איש־חיל, המאֻשר. רע הוא החלש, העני, האֻמלל, הפחדן, בן־בלי־שם. המוסר של האצילים בנוי על רגש שנוי המדרגות והמעלות בקרב החברה האנושית ועל העובדה של זכיות יתרות. רגש־הכבוד של האצילים הוא רגש־כבוד המעמד. „כבוד האנושיות", כבוד האדם באשר הוא אדם, הוא זָר לאציל. הנמוס, דרך־ארץ, הוא חלק החיים; כבר הילדים מתנהגים בנמוס בשעת משחקיהם, איש לא למדם הלכות דרך־ארץ, ואף־על־פי־כן הם נוהגים במדה זו. וכמו־כן ההמון, הנאסף ברחוב מאיזו סבה שתהיה ונהפך רגע ל„גוף אחד" — הוא בעל נמוס מיֻחד, וכל מי שאין לו הנמוס הזה הוא באותה שעה בדול מן ההמון, נזוף. הנמוס הוא מתכונות הדם, הזא חוש באדם, ההגיון שבו הוא אורגני. לֻעמת־זאת „המוסר" — המוסר הַמֻחלט, שהוא בעצם המוסר של הכהנים, אינו מציאות לעולם, — אִלו היה מציאות, היה העולם קדוש כֻלו, — כי־אם דרישה נצחית, פרי ההכרה. המוסר תופש — לכל־הפחות על־פי הרעיון היסודי שבו — באנושיות, בכלל האדם, ואינו תלוי בהבדלים שבחיים הממשיים ובהיסטוריה. המוסר הזה בעִקרו הוא שלילה, שלילת החטא זה הוא רום המוסר האנושי.

שני המעמדים האלה, מעמד האצילים ומעמד הכהנים, הם הבטוי הטהור של שתי השקפות־עולם בשחרות ההיסטוריה — אולם לא הם לבדם הנם הכֹחות הפועלים בהיסטוריה ובתרבות, בהליכות המדינה ובדרכי הרוח של הגוף ההיסטורי. אליהם מתחברים עוד מעמדים, שאמנם בראשית ההיסטוריה הם חלשים ביחס אל שני המעמדים הראשונים האלה, אולם דינם לעלות למעלה במהלך־ההיסטוריה המאֻחר, ויחד אתם הם מצטרפים ל ח ב ר ה, שהיא בעלת הדרגות שונות. הנה בכלל כֹח־החיים נמצא חוש־ה ר כ ו ש או ה ק נ י ן. זהו חוש יסודי בקרב בעל־החיים הקבוע או הקשור בקרקע ואינו בגדר מֻ ש ג. הבריה המיקרוקֹוסמית בה במדה שהיא מתרחקת מן הקרקע הולכת וחסרה את החוש הזה

גחלתו. דמו נמחה מן ההיסטוריה. הפֻלחן של האבות התפתח ביחוד אצל האצילים. „עטרת זקנים בני בנים, ותפארת בנים אבותם". הקללה היותר נוראה היא הכרתת הזרע — אולם כל־עוד יש זרע לאדם, גם אחרי מותו הוא חי בבניו, אשר דמו נוזל בהם. הרגשה מעין זו היא זרה לַכֹּהן „האמתי": נחלתו היא נחלת־הרוח. זה הוא הכֹּהן „כמו שהוא צריך להיות", — ואם גם במשך ההיסטוריה קמו כהנים רבים בני־גזע ובני העולם־הזה, הרעיון של הכְּהֻנה אינו נפגם על־ידי־זה. אלה „בני־הגזע" במקרה — וכמה מקרים שליטים בהיסטוריה — נכנסו אל־תוך הכְּהֻנה ולא קלטו את הרעיון, האידיאה שלה. דוקא בתקופה הראשונה היה מֻרגש ההבדל בין הרעיון של הכְּהֻנה ובין הכֹּהן בבחינת הפרט — הבדל שאינו שׂורר כלל בחיי האציל, כי האידיאה שלו והאישיות שלו מצטרפות להרמוניה; ורק כשהגיעה התרבות לכלל בגרות וזִקנה, החלו הדורות להעריך את הכהנים על־פי חייהם הפרטיים, ואין זה סִמן, שעיני הדורות החדשים נפקחו יותר — אלא שהאידיאה של הכְּהֻנה נעשתה זרה ובלתי־מובנה להם.

ההיסטוריה הגדולה היא תמיד בטוי הוית צבור־אצילים ותוצאות ההויה הזאת. עוֹשי ההיסטוריה בתחִלה הם תמיד האצילים. במקום שיש גזע חזק אין צֹרך במֶלך. המלך אינו אלא הראשון במעלה ובכבוד בין האצילים (primus inter pares), והם מתיחסים אליו בחשדנות, ויש אשר הם מורידים אותו מכסאו. בידי האצילים נמצא גורל התרבות. בכֹח היצירה שלהם הם נותנים צורה להוָיה ההיסטורית, מכניסים אליה נשמה, והנשמה הזאת היא קַימת לעתיד. כי העליה היצירתית אל הצורה ההיא של התקופה הראשונה נהפכת ל מ ס ֹ ר ת בתקופה מאֻחרה. הַקֶּצב של ההיסטוריה נוֹצר בתקופת היצירה והעִלומים, ומאריך ימים אחרי הדורות הראשונים היוצרים. „אין שום ספק בדבר, כי ההיסטוריה של הדורות האחרונים על־פי הצורה, הַקֶּצֶב ומדת התנועה שלה כבר נוצרה בדורות הראשונים ולא נתן לשַׁנותה בזה". זה הוא הדֹפק של ההיסטוריה: אחרי דורות האצילים היוצרים באים דורות חדשים, ועד־כמה שהם פועלים בהיסטוריה, אין פעֻלתם באה אלא מכֹּח המסֹרת הגדולה של זמן היצירה. כל העת שהמסֹרת הזאת היא חיה — גם הגוף הגדול נושא־ההיסטוריה חי, מתפתח ולוקח חלק בהיסטוריה. עם ירידת המסֹרת, הנשמה, גם הגוף הולך ומתנַונה — הצורה עוברת, החיים חוזרים אל התֹהו־ובֹהו, וההיסטוריה פוסקת. כל מה שעובר על הגוף הזה, הנעדר־נשמה, אין לו עֵרך, אין לו חשיבות בשביל הדורות הבאים, בכל המאורעות שׂורר המִקרה הגמור. אין פעֻלה היסטורית, סמן החיים.

האָציל יוצר את התרבות בתור הויה, מתוך חושו הקוסמי הַמֻּשרש באדמה, בדם, בגזע, מתוך כֹּח חזון בלתי־אמצעי. האציל זכה להבנת העולם מבֶּטן אמו. בבטחון גמור הוא תופש את האנשים והמאורעות, הוא בוחר את הדרך בחיים, קובע את הליכות המדינה, מסַדר את הצבא במלחמה, הוא מרגיש את דֹפק החיים ותמורותיהם ומכַוֵּן את הליכותיו על־פי דֹפק החיים, הוא חי בצולם־ההיסטוריה, ומשַׁנה את תמונת העולם הזה. — לעֻמתו הכֹּהן מקיף את העולם בתור ט ב ע, באמצעות המחשבה. אין בכֹחו לשַׁנות את מהלך העולם, רק לחקור אותו, כי הטבע מופיע לפניו בנצחיותו, בחֻקיו. אין לו עסק במציאות,

העיר ובין מה שמחוץ לעיר. לאמר: העיר היא בבחינה נשמתית אותו המקום, שממנו האדם משקיף על כל מה שמחוץ לעיר. קמה בקרבו הרגשת העיר והרגשת ה ס ב י ב ה. אלה הם שני עולמות, שלכל אחד יש הויה לעצמו, ואולם מרכז ההויה היא העיר — והוית הסביבה משֻׁעבדת לה בנשמת בן־העיר. מעתה יש שני מיני חיים: חיי העיר והחיים אשר מחוץ לעיר. יושב־העיר והאכר מרגישים שניהם את ההבדל בין שני העולמות, ולא התנאים החיצוניים חותכים בדבר. העולם שבו חי ראש־העיר, אינו העולם שבו חי ראש־הכפר וכמו־כן גם החנוָני של העיר והחנוָני של הכפר, הנפח של העיר והנפח של הכפר — לכל אחד מהם יש עולם בפני עצמו. האכר בקצה המזרח הוא קרוב יותר בעולם נשמתו אל האכר אשר בקצה המערב מאשר אל בן־העיר או הכרך הסמוך למקום מושבו.

במקום אחר כותב שפּנגלר: כל היסטוריה מַתחלת עם התהוות המעמדים העתיקים, מעמד האצילים ומעמד הכהנים. המעמדים האלה מתרוממים על האכר, שאין לו היסטוריה. הנגוד בין האצילים הגבוהים ובין האצילים הקטנים, בין המלך ובין הרוזנים (הוַּסָּלים), בין שלטון־חֹל ובין שלטון־הרוח — הוא הצורה היסודית של כל הליכות המדינה בראשית תקופת התרבות, ההיסטוריה: בתקופה ההומרית העתיקה, בקדמות תולדות צין, בתולדות אירופה בתקופה הגוטית. אמנם מקום האציל אינה העיר, כי־אם הבירה, הארמון. התקופה העתיקה של ההיסטוריה היא אפוא אותה התקופה, שבה צמחה העיר וגדלה — אולם טרם הגיעה לבגרותה השלֵמה, טרם עמד על חזקתו המעמד השלישי, שהוא כֻּלו יליד העיר ומבַטא את נשמת העיר, מעמד האזרחים, שנועד להפוך את סגנון ההיסטוריה. נשמת האציל אינה נשמת בן־העיר — אולם אינה גם נשמת האכר. האציל הוא יוצא חלצי האכר, שהתבדל מחבריו והשתרר עליהם. מצד אחד הוא קרוב לאכר, כמוהו הוא יונק מן האדמה, כמוהו הוא קשור עם האדמה, עם הַנָוה, עם ה„מולדת", כמוהו הוא בטוי הדם הש.ט.י במחזור העולמי, הוא „גזע" כֻּלו. אולם האציל הוא עֵדית, איש־סְגֻלה ביחס לאכר. התבדלותו היא סמן „נשמה יתרה", סמן תאוַת השלטון, הכֹּח והרצון והעלילה הכבירה. האצילים מתבדלים בתור מעמד ומתרוממים על ה„עם". כל מי שאינו שַׁיָךְ אליהם בדמו, בנשמתו, הוא בן עם־הארץ. נגוד גדול שורר בין האכר ובין האציל. האכר שונא את האציל, הדורש גדולות לנפשו — שאין בן־הכפר יכול להבינן. האציל בז לאכר. הנגוד הזה הוא נגוד מ ט פ י ס י ואינו תלוי בתנאי החיים החיצוניים.

וכמו שהאָציל הנהו איש־הגזע, איש־האדמה, בעל יצר העולם הזה, איש־המעשה, הנה ה כ ֹה ן הוא אדם „מיקרוקוסמי", — כמו שקורא לו המחבר, — הקשר שלו עם האדמה התרופף, יֵצר העולם הזה התחלש בקרבו, הוא איש־המחשבה, נוטה לנזירות ולפרישות. האציל רואה את העולם מתוך בחינת חייו הפרטיים: המשפחה, הגזע, הקנינים הממשיים שלו קודמים בעיניו לחיי הצבור. הכֹּהן הנאמן אינו מכיר עוּם חיים פרטיים, אין לו „בית", אין הוא נותן שום ערך לדרישות הדם — לחיי המין. האציל, בתור איש־הגזע, יָרא מאד פן ימות בלא בנים, בלא יורשים ממשיים, גזעיים. נחלת האלהים הם בניו; במותם — כבתה

נשאר כמו־שהוא, כמו שהיה עוד קֹדם צמיחת התרבות. האדיקות הדתית של האכר האירופי היא כבּירה לימים מהדת הנוצרית, אלהיו קדמו לאלהי כל הדתות השולטות. אם נקח ממנו את השפעת הערים הגדולות – יָשוב אל מצבו הטבעי הקדום, ולא ירגיש את החסרון. תורת־המוסר של האכר כמו־שהיא, המטפיסיקה של האכר כמו־שהיא – ענינים שלא היו כדאי למְלַמדים בני הערים, ולא רצו לגַלותם ולעמוד על מהותם – הם מחוץ לגדר ההיסטוריה, ואין תולדות האמונה ותולדות הופעות־הרוח תופשות בהם".

ההיסטוריה מַתחלת עם ה ת ר ב ו ת. מה שאנו קוראים בשם תרבות – כל גלויי הרוח האנושית בהתאבקותה הגדולה עם העולם, „הפרצוף", הסמלים של כל יחסי „העולם הקטן" אל „העולם הגדול" – נתגלה רק בערים. „ה א ד ם ה ת ר ב ו ת י הוא בעל־חיים בונה ערים". „זאת היא המדה היסודית, הקריטריון, של דברי ימי האדם בכלל: ההיסטוריה של העולם אינה אלא דברי ימי האדם יושב־העיר. העמים והמדינות, הפוליטיקה והאמונה, האמנות והמדעים למיניהם – כֻּלם מבֻססים על הופעה ראשונה א ח ת בהוית האדם: על העיר". כל אנשי־הרוח ובעלי־המחשבה – שרש נשמתם בעיר (ואפילו בשעה שהם יושבים בכפר), ומפני־זה אינם מכירים כמה מן הזרות והחדוש נמצא בעצם הֱיִתה של העיר. אמנם מה־גדול היה התמהון של האדם הקדמון, שראה בפעם הראשונה בתוך הַמְסִבּה הירֻקה את הצבור הזה של אבן ועצים, את דרכי העיר וכתלי אבנים מימינן ומשמאלן, את השוָקים הרצופים אבן, יִשוב בעל צורה מוזרה המלא אדם.

אחד הפלאים הנשגבים הוא לדת נ ש מ ת העיר. נשמת־צבור מְיֻחדה במינה, אשר סבתה הראשונה היא חידת־נצחים שאין לה פתרון. המושבה היתה לכתחלה אסף חצרות בודדות, לכל אחת מהן היו גוף ונשמה וחיים לעצמה. עכשו נהפך האסף הזה לדָבר שלם -- לאורגניסמוס חי, גדל, מקבל דמות וצורה פנימית ובעל־היסטוריה. איך אפשר להבדיל בין הכפר ובין העיר? לא הַמִּדה המתימטית חותכת בדבר, ואף לא החיצוניות הנראה לעין. יש כפרים שהם גדולים בהקפם מן העיר, ומכל־מקום הויתם אינה הוית העיר. לא רק באפריקה התיכונה, שלא הגיעה לכלל תרבות, כי־אם גם במדינות תרבותיות עתיקות וחדשות, בצין, בהדו, במדינות התעשיה של אירופה ואמריקה יש הרבה מושבות גדולות ורבות־עם, ומכל־מקום אינן בבחינת ערים. הן מְשַמשות מרכז למקומות הסובבים אותן, הן נבראו לצרכי המקומות האלה, לשַמשם, ואינן עולמות לעצמן במובן פנימי, אין להן נשמת הערים. המושבה הצומחת מסביב לשוק, שבו נפגשים יושבי הכפרים, בתחִלה אינה בת־הויה ובעלת־חיים מכֹּח עצמה, ואפילו אם יושביה אינם עוסקים בעבודת האדמה, כי־אם במלאכות ובמקח־וממכר לצרכי האכרים, – הנה בני כפר הם בכל חייהם והליכותיהם. השעה שבה הכפר או הישוב נהפך לעיר היא שעה הרת־עולם, שממנה תוצאות ההיסטוריה, ואולם עין־האדם אינה תופשת אותה. שום שנוי לא קרה בחיצוניות הישוב הזה, אולם בקרבו נתהוה דבר־מה, שאין החושים שולטים בו. התעוררה נשמה בקרבו, הוא קִבל הויה מְיֻחדה לעצמו, הוא נבדל מצל הַמְסִבּה, נהפך ליציר מיקרוקוסמי. נשמת הישוב הזה – היא נשמת כל בניו. מתוך הנשמה הזאת הם מבדילים בין

תֹּכֶן ההכרה לדבר נוקשה (מאֶבן), שֶׁמֻּתָּר לָמֹד אותו ולחַלקו. אולם החזון מפיח נשמה. הוא מכניס את הפרט אל האחדות החיה המרגשת בנפשו. היצירה והחקירה ההיסטורית אחיות הן, וכמו־כן גם חשבון קרוב להכרה. אולם צָדק הֶבֶּל באמרו: שיטות (מֻשכלות) אינן נולדות בחלום, ויצירי אמנות אינם פרי החשבון או כיוצא בזה: אינם ילידי המחשבה. האמן, ההיסטוריון האמתי חוזה את התהוות הדבר, והוא מחַדש בקרבו את ההתהוות מתוך קַוי הדבר שהסתכל בו. אולם בעל השיטה — יהי מי שיהיה: מלֻמד בתורת־הטבע (פיסיקה) או חכם בתורת־ההגיון או תלמידו של דַרוין או סופר היסטוריה פרגמטית — אינו מכיר אלא מה שנתהַוה מכבר".

„ההיסטוריה היא אפוא חזון ההתהוות המתמדת בחיי קבוצי־האדם, חזון הבטויים רבֵּי־הגַונים של נשמת הקבוצים האלה. הצבור הוא תנאי קודם להיסטוריה. במקום שאין צבור והרמוניה של צבור שם אין היסטוריה. לכל־היותר שולטת שם ביוגרפיה של היחיד. ככה אין האכר מטבעו בריה היסטורית. הקשרים המחברים אותו עם האדמה חזקים יותר מקשרי־המלחמה כנגד הטבע המחברים אותו עם החברה. יֵצר האדם הקדמון הסיתו להִלחם בטבע, לחיות על חרבו ועל קשתו ולהנות מגזל־הטבע. אולם כשנהפך לאכר, הִשלים עם הטבע. מי שחופר וחורש אינו רוצה לגזול מן הטבע, כי־אם לשַנותו. האכר הנוטע לא לקח מן האדמה, כי־אם הִפרה אותה, אולם על־ידי־זה נהפך גם הוא לנטיעה והכה שרשים בקרקע. נשמת האכר גלתה נשמה באדמה, וקשר חזק עם האדמה נולד בקרבו, הרגשה חדשה מִלאה את לבו: הטבע השונא נהפך לו לאוהב. הארץ נעשתה לו לאֵם. מעֹמק נשמתו התחיל להרגיש את היחס שבין זריעה והולדה, בין קציר ומות, בין פרי הבטן ובין פרי האדמה". „הכפר נמצא מחוץ לתחום ההיסטוריה של העולם, וכל ההתפתחות הגדולה ממלחמת „טרויה" עד מלחמת מתרדת ומימי הקיסרים האשכנזים יוצאי המשפחה הסכסונית עד ימי המלחמה האירופית האחרונה פסחה על הנקֻדות הקטנות האלה הקבועות בקרקע, ואם גם לפרקים החריבה ההיסטוריה את הכפרים ושפכה את דמי בניהם — הנה מעולם לא נגעה בנשמתם". „האכר הוא האדם הנצחי שאינו תלוי בשום תרבות, הוא בא קֹדם התרבות ומאריך ימים אחריה. בלא דעת וחשבון הוא ממשיך את קיומו מדור לדור. כל מלאכתו וכשרונותיו נעוצים בקרקע. הוא אדם בעל נשמה מיסטית ושֵׂכל יבש, שאינו עובר את גבול המעשים (חסר כֹח־ההמצאה), ויחד עם־זה הוא המקור והצנור השוטף תמִיד, שממנו יוצא ה ד ם „העושה" את דברי ימי העולם בערים. ביחס אל התרבות האכר הוא בבחינת סובל ולא פועל. התרבות יוצרת ומַמציאה בערים צורות־מדינה והליכות־הכלכלה, עִקרי־אמונה וכלי־מלאכה, מדעים ואמנות, יצירות שונות למיניהן -- האִכר מתיחס אל כל אלה לכתחלה בחשדנות, ומקבל אותן לאחר־זמן, ומכל־מקום אינו משַנה את מהותו. ככה קבל האכר של אירופה המערבית את כל התורות שנתנו לו אספות הכהנים, מן האספה הלַטרנית עד האספה הטרידנטינית, אולם רק באֹפן חיצוני, כמו שקבל גם את כל המכונות אשר המציאו לו הערים ואת כל תוצאות המהפכה הצרפתית. ועם כל אלה

בתור מה שכבר נתהוה ביחס אל ההתהוות, בתור מה שקפא ביחס אל החיים, אינו אלא נחלת העבר. לעמת־זאת כל תכן הכרה אינו קבוע בזמן, אין לו עבר ואין לו עתיד, הוא „קים" סתם ויש לו חזקה מתמדת. זהו עצם חק הטבע, החק מתנגד להסטוריה — ואין מקרה שולט בו. חקי־הטבע הם אפוא גזרות המחיב, שאין בו יוצא מן הכלל, המחיב שאינו אורגני". ולפיכך אין למדע המבסס על חקים מקום בהיסטוריה.

ההיסטוריה היא פרשת חיים, פרשת מאורעות החיים. בעקרה אינה אלא ביוגרפיה, תולדות חיי הקבוצים הגדולים. הדבר הקים שבביוגרפיה הם העובדות, המעשים, שאנו רואים אותם בהדרגתם הזמנית, אולם לא בקשרי הסבה והמסבב. ועם־כל־זאת אין הביוגרפיה אסף עובדות ומעשים בלבד. יש לה ענין בבריה חיה, ולכל בריה חיה יש עצמיות, אישיות. כל המחשבות, היחסים אל העולם, המעשים, העלילות, אינם אלא הגלוי של אותה העצמיות, אותה האישיות — הם הצורה, החיצוניות שלה. החיצוניות היא הגשמת האישיות במציאות, היא היא ה„פרצוף", — הפיסיוגנומיה שלה. לא בהכרתנו השכלית בעזרת חקים קבועים, כי־אם בכח החזון הבלתי־אמצעי אנו תופשים את הפרצוף, דמות־דיוקנה של האישיות, לא את הצלם המוחש בלבד, כי־אם את כל השפע של בטוי העצמיות; אנו מבינים את האישיות, ויש אשר החזון שלנו מלמדנו להתנבא גם להליכותיה ולדרכי בטויה בעתיד — בתור תוצאות הנובעות באפן בלתי־אמצעי מעצם הויתו המחלטת, המטפיסית. כל ה„פרצוף" אינו אלא שורה שלמה של „סמלים", תמונות ההויה המחלטת הזאת. ואנו מבחינים היטב בין אישיות אחת לבין אישיות שניה, ומרגישים לא רק את ההבדלים המוחשים שביניהן, כי־אם גם תופשים בכח החזון — מתוך שנויי הפרצופים — את ההבדלים העצמיים המטפיסיים.

הדברים האלה האמורים באישיות היחיד, הפרט, תופשים גם באישיות הצבור, הכלל. כל קבוץ קטן או גדול הוא גוף חי בעל־פרצוף. כל צדדי ההופעה של הקבוץ הזה הם סמלים, תמונות ההויה המחלטת שלו. וכמו שהבנת פרשת־החיים של היחיד בבחינתה הפיסיונומית זקוקה לאדם בעל כח־חזון, ושום חקים טבעיים לא יוכלו לקבוע את פרצופו, את בטוי עצמיותו, ככה גם הבנת שלשלת־ההיסטוריה של עם, של גוף תרבותי גדול אינה נקנית אלא בכח החזון, סגלה מיחדה שלא כל אדם זוכה לה. ואלה דברי המחבר: „הכרת הטבע נקנית על־ידי החנוך — אולם מבין ההיסטוריה נקדש מרחם אמו. הוא משיג בהבנה חודרת את האנשים ואת העובדות כהרף־עין מתוך חוש מיחד, שאינו נקנה על־ידי למוד, ואינו מקבל שום השפעה במתכון, חוש שבעצם כחו אינו תדיר בעולם. הנתוח (ההגיוני), ההגדרה, הסדור (השיטתי), קביעת התחומים של הסבה והמסבב. כל אלה נתנו בידי האדם להשתמש בהם כרצונו. אין זו אלא מלאכה. ואולם הבנת ההיסטוריה הרי זו יצירה. הצורה — והחק, המשל — והמשג, הסמל — והנוסחה (המתימטית) זקוקים לכלים (בתי־קבול, אורגנים) שונים (בקרב האדם). היחס שבין חיים למות, בין נטיעה לנתישה מתגלה לנו בנגוד הזה. השכל, השיטה, המשג ממיתים בשעת „ההכרה". הם עושים את

שבכל הדורות, כמה הפרזות וגוזמאות, כמה מן הזלזול ביחס לדברים המטפחים על פניהם – ואף־על־פי־כן מי יטיל ספק בדבר, שחותם תורתם הוא אמת נפשית ויש בה כדי להשפיע גם על אחרים, שאינם נזקקים לאמת זו כמו־שהיא?

סגנון המחבר ודרכי הבטוי שלו הם מיֻחדים במינם. הוא אינו נושא את משלו לפני השכל של הקורא, המבקש לו שיטה קבועה, התפתחות הגיונית בגבולות המֻקדם והמְאֻחר, הסבה והמסֻבב, כי־אם פונה אל דמיון הקורא המבין, הרוצה לראות את החיים ולא לצמצם אותם לתוך גדרים או מֻשגים נעדרי תֹכן נפשי. הוא בחר לו בעִקר לשון תמונות ומשָׁלים תחת לשון מֻשגים, ומפני־זה לא נזקק כלל לסֵדר הגיוני. כמה פעמים חזר על דבריו בנוסחאות שונות, בכַוָנה להקל על הקורא את קליטתם. שפע התמונות הרבות נמסר בעִקר אל דמיון הקורא ולא אל הכרתו, ולפיכך קשה מאד להוציא שיטה מְשֻׁכלת מתוך הספר. ויש אשר תמונה בהירה בעיני המחבר אינה נתפשת כלל בדמיון הקורא, ואינו מבין את דברי הספר, כי הוא חסר־כח ללכת אחרי מעוף־החזון של שפֶּנגלר. בזה הלך המחבר בעקבות רַבּוֹ ניטשה, אשר גם הוא בעט בלשון המֻשגים והגדריב, ואין הפילוסופיה שלו נדחקת אל שום דפוס שיטתי, וכשאנו באים להכניס סדר אל דבריו, מיד אנו נתקלים בהרבה סתירות, ויש אשר יוציא האחד מ„שיטתו" ממש את הפך המסקנות שהוציא חברו. ואמנם שפֶּנגלר ראה את הדבר הזה והבין את הקשי שבאֹפן הרצאתו, הזרה לשכל השיטתי של קורא ספר חשוב בזמננו, ועל־כן דחה את הבנת דבריו לדור הדש, שיגדל על השקפת־עולם אחרת ועל יחסי־חיים אחרים. ספרו נכתב על העתיד ונועד בשביל העתיד. זוהי אמונתו של המחבר.

ההיסטוריה בתור מלַמדת. — מה היא, ההיסטוריה הזאת, שיהיה בה כדי לשַׁמש מופת לנו ולקבוע את השקפת־עולמנו? בודאי אין זו אותה ההיסטוריה, שמלַמדי המאה הי"ט הכניסו אליה את הגיגיהם ודעותיהם, את השערותיהם וחֻקיהם. היסטוריה זו כבר מֻתנה למפרע בהשקפת־עולם קודמת לה, ולא תתן ולא תוסיף לנו כלום. המלַמדים קבעו את ההיסטוריה בתחום חֻקי החשבון והמיכניקה, הסבה והמסֻבב; ואולם החֻקים האלה שולטים בטבע, והטבע וההיסטוריה — אלה הם שני מיני יחסים של המציאות. „שני דרכים קיצוניים נתנו בידי האדם לסדר את המציאות הסובבת אותו לתמונת־עולם. הדרך האחד הוא הטבע; השני — ההיסטוריה. כל מציאות היא טבע, במדה שהיא מכניסה את ההתהוות אל מה שנתהַוה (הַקַיָם כבר). והיא היסטוריה, במדה שהיא מכניסה את מה שנתהַוה אל ההתהוות. יש בידינו לחזות את המציאות בצורתה „הנזכרה" – בדרך זו נוצר העולם של אפלטון, רֶמבּרַנדט, גֶטה ובטהובן. וכמו־כן יש בידינו להשיג בעזרת השכל המבקר את המציאות בתכנה המוחש בהוֶה — אלה הם העולמות של פַּרְמֶנִידֶס ודֶקַרְט, של קַנט וניוטון". ה„טבע" הוא תוצאת ההכרה האנושית. מה שהכיר השכל — הוא הטבע, הוא מֻגבל בתחום המיכניקה, וכחו יפה תמיד. הטבע הוא סך־הכל של מה שהוא מחֻיב על־פי החֹק. אין לנו חֻקים אחרים מלבד חֻקי הטבע. „כל מאורע (כל מה שקרה בהיסטוריה) אינו אלא פעם אחת ולא יִשָׁנֶה לעולמים. הוא נושא את סִמן הכִּוּון (הזמן), סמן שלא ישוב עוד. תֹּכן המאורע

אנו את הד כלי־התותח, אשר הרסו למשואות את מזבחות הנשמה האירופית של תקופת השלוה ואת ההרגשה החזקה, כי „הדם הוא הנפש": הדם עתיד למרק את התרבות האירופית של זמננו עם כל קדשיה וערביה, אשר נטה שמשם לערוב.

הספר הזה הוא חזון־נבואה לדורות העתיד הקרובים. הוא משרטט בקוים כלליים את עתידות דברי ימי עמי המערב (אירופה ואמריקה) בהכרחיות גמורה על יסוד הגורל, הגזרה (Schicksal) השלטת בעולם. אמנם החזון הוא קדם־כל פרי אמונת המחבר, אולם בגאון־אמונה הוא מבטיח, כי ספרו יהיה מורה דרך לרבים. „הוא כולל רק צד אחד של המראה, אשר לפני, – כותב המחבר בהקדמתו, – פילוסופיה של הגורל, הראשונה במינה". „רשאי אני לאמר, שגרעין הדבר אשר מצאתי הוא אמת, אמת בשבילי, ומקוה אני, שיהיה גם אמת בשביל מנהיגי הרוח בדורות הבאים".

ואולם חזון־הנבואה הזה אינו רק גלוי־דעת בלבד. כל הספר הגדול מקדש לברור החזון הזה. המחבר מעביר לפנינו סמוכים לפשר החזון אשר מצא. הסמוכים האלה אינם ראיות מדעיות במובן השגור אצלנו, כי־אם מופתים מדברי ימי העבר. בזה שב שפנגלר אל התכלית העתיקה של ההיסטוריה והחזיר את העטרה ליָשנה: ההיסטוריה היתה לו לתורה מלמדת את דרך העתיד. ואם גם לשיטתו אין בעקר ברֵרה לאדם בדרך ההיסטוריה, הנה כחה גדול בזה, שהיא מראה לנו את סדר העולם המֻכרח, אשר לא נשאר לאדם אלא להכנע תחתיו ולבקש בו מעמד נוח ביותר. ההיסטוריה דינה להורות את האדם, כי „מה־שהיה הוא שיהיה", והכל „כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו". „הכל הולך אל מקום אחד". הרעיון העתיק של קהלת, שהציג אותו המחבר לנס („מוטו") בראש הספר בצורה שנתן לו גֶטֶה ב„פויסט", הוא עקר גדול בספר זה, הוא המסגרת שאליה הכניס שפנגלר את התֹכן הרב והעשיר. האדם צריך להבין במאורעות העבר, ובזה יוכל ללמוד הלכה לעצמו ולכַוֵן את מצבו בשורת הדורות, וממעשי הראשונים ילמד את הדרך אשר ילך בה או ירחק ממנה במדת הבחירה המצֻמצמה שהשאירה לו הגזרה.

סקירת המחבר היא רחבה מאד. מדרשו מקיף את כל המאורעות העקריים של דברי ימי האדם בכללותם, את תמצית יצירות האדם במקצועות האמנות והמדעים השונים. לשם מדרש זה אסף לו המחבר המון ידיעות, המבהילות אותנו בשפעתן הגדולה. ואולם גדול מכח בקיאותו הוא כח הצרוף הנפלא של המחבר. כל ידיעותיו לא שמשו לו אלא חלקים אורגניים של דעת כוללת ומקפת, קוים קשורים זה בזה של תמונה אחת, שראה בחזון־יצירה אדיר. מחשבה מרכזית אחת הגיהה את כל תלמודו, ומתוך המחשבה הזאת סִכם את כל ידיעותיו. אמנם לא כל הידיעות עלו הן מבֻססות מעצם הענין, ויש אשר הן נראות שטחיות בעינינו – אִלו בקש להעמיק בכל ידיעותיו לא היו שנות־גבורות מספיקות לו – ולא זו בלבד, רואים אנו, כי פעמים רבות דרכו להכניס את הפרט אל תחת כנפיו של הכלל באנס. זה הוא צד החוזה־היוצר, שאינו מִשַעבד את־עצמו לחֹמר הנראה, כי־אם משתדל בכל תקף לכבש את החמר לתוך חזונו. לכאורה זהו הצד הרפה שבספר הזה. נדמה בעינינו, שסרס כמה מאורעות. אולם אין דרישות המדע תופשות בחזון. כמה סתירות נמצאו בדברי הנביאים והחוזים

בטבח הנורא, בחרבן המתמיד, והכל נמנו ותפצו, ושוב נמנים וחפצים בו. יאמר מי שיאמר, כי ה„חיה" שבאדם התגברה על הרצון ועל הרגש ועל השכל; והשני יחשב, כי כח עור נעלה מן האדם, כח ה„גזרה" דחף אותו. הצד השוה הוא, ש„שחר יום ה'" פרוש על ההרים „ושח גבהות האדם ושפל רום אנשים". שמחת המערב במעשיו ערבה, ובעתיד יתגבר עוד הכעס והרגז. עבודת־הקדש של רעיון־ההתפתחות תש כחה ונס לחה. מי יודע, כמה עוד יעלה האדם בסלם „התרבות המערבית", כמה עוד יוסיף להמציא ולגלות במלחמתו עם החיים ולשם מלחמתו עם האדם? הפחד מפני השטן, האורב במחשכים להתקדמות הזאת ומטיל סם־מות בכוס ישועת־האדם, לא יזוז עוד מנשמת המערב, ובה במדה שיתברר לו לאדם, כי ביום טרפו את החרב מידי מלאך־המות ינתק את־עצמו בחרב זו, ורגע הנצחון המכריע על העולם יהיה רגע קץ „החי המדבר" — ינדוף טעם מלחמת־החיים וטעם התרבות המערבית כליל, ותשקוט רוח היוצרים הסוערת כים נגרש, ואז תגיע תקופת ה„מנוחה" — התרדמה התרבותית — „נירונה".

השקפת־עולם של הכנעה לפני הגזרה, השולטת בהיסטוריה, עתידה לפרש את מצודתה על נשמת המערב. לפי־שעה נראו רק דמדומי השקפה זו. לא יפלא בעינינו הדבר, כי המחשבה הגדולה של אלברט אינשטין, המערערת את יסודות המדע האנושי החדש והמצמצמת את בסיס התרבות האירופית הטכנית, את חק ניוטון, בגבולות־הנסיון הצרים, צמחה בערבי הפרענות הגדולה ונתבשלה עם הפרענות ואחריה. ואולי דינה להקים מהפכה בעולם־הנשמה ברבות הימים, מעין אותה המהפכה, שעוררה מחשבת קופרניקוס דורות מסימים אחרי זמנו?

ואותם המאורעות הנוראים, שכבר נבאו להם החוזים בערבי הפרענות הגדולה, והמציאות באה אחרי הנביאים והוסיפה עוד בלהות על הזונם, הביאו גם לידי חשבון־הנפש של התרבות האירופית, לידי חזון־האחרית של אוסולד שפנגלר[1]).

חרבן־המערב הוא שם הספר הגדול הזה. הכונה היא לחרבן תרבות־המערב: העמים, שמקור תרבותם פסק, חשובים בעיני המחבר כמתים. על הקפאון של מוצאי התרבות הרחיב המחבר דברים. הספר הזה ברוחו ובתכנו הוא המצבה הספרותית הנהדרה ביותר על הפרענות הגדולה, מלחמת־הגוים הנוראה של שנות 1914–1918. הוא דורש — לשיטתו — את כל מסקנות הפרענות הזאת, את הרשמים שישארו ממנה לדורות רבים בצורת גזרה היסטורית, שאין להמלט ממנה בשום־אפן. הפרענות הזאת היתה סמן, סמל היסטורי, מעין ברק שקרע את שמי ההיסטוריה והגיה על דרך־החיים המכרחת של תרבות אירופה. המחבר לא הרבה לדבר על הפרענות הזאת כשהיא לעצמה. היא לא היתה בעיניו אלא אחד הציונים הרבים בדרך ההיסטוריה, והוא פשפש למצא ציונים דומים לו במעמדם ובערכם. אולם בכל עמוד ועמוד, בכל שורה ושורה שבספר רב־הכמות הזה אנו מכירים את רשמי הפרענות הזאת בנשמת הסוקר החושב־הנפגע, מקשיבים

---

1) Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. München (Oskar Beek). Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit. 48—52-e völlig umgestaltete Auflage. 1923 (XV+557 S.). — Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven. 31—42-e Auflage. 1922 (VII+635 S.).

„כמו שהם צריכים להיות", בקרו את המוסר ההיסטורי ואת היחסים ההיסטוריים על יסוד שכלם הנזון ממסקנות מחקר־הטבע ויצרו „השקפות־עולם", שיש בהן כדי להכניע את החיים, וכהן היה יפה בעיניהם ככח חקי־הטבע. אשר בעזרתם דכא האדם את החמר המת.

עוד בעצם תקופת־השלוה קמו עורבים שחורים להחריד את נשמת האדם. אמנם קול טולסטוי נבלע בתוך ערבות המזרח הרחבות, ומשאי ה„פילוסופים" הספקנים היו רק חדודים נאים של בני־אדם הבועטים מרב טובה, מדרשים של „איפכא מסתברא" לשמו ולשמה. אולם קול ניטשה היה חוצב להבות־אש, מעין ברקים שלח, המבשרים דבר בואה של הסערה ההיסטורית הנוראה העתידה. נביא־הפרענות הזה של התרבות „האנושית" נבא ולא ידע מה נבא. בראשית המאה העשרים הלכו מבשרי הפרענות הלך ורבה. ואף־על־פי־כן לא האמינו בהם רבים, ואף הם לא האמינו בהכרח הגדול של חזונם בשלמותו. אלה דברו על מהלת הדור והציעו רפואות־תעלה של רופאי־אליל, ולעתים כסה הלהג הרב על האימה הנפשית ועל דאגת המחשבה. חלום חלמו ולא ידעו מה הוא.

והנה בא הפתרון הנורא של החלום. המחלה הנסתרה פרצה בכל תקף בחרבוני הקיץ של שנת 1914; ועכשו רואים אנו בעין, שזוהי מחלה לדורות. לא על ה„אשר" החמרי בלבד, זה האוצר שנצבר בעבודת־נמלים, עלה הכורת– כי־אם גם על כל תכן הנשמה של התרבות המערבית. משבר רוחני, שלא היה כמוהו, משמש ובא – משבר שלא במהרה יוכל האדם לעמוד על טיבו, אותו האדם שגדל במסרת המאה הי"ט, עם כל חקיה הקבועים והנצחיים, עם ההשקפה הרוממה על ערך „האנושיות" העולה למעלה למשכיל. לא קורי־העכביש של תורת המוסר האנושי בלבד נדפו כמץ לפני רוח, כי־אם כל הגאוה של האדם עם השקרים המסכמים שלו, שזה עתה נתגלו בכל נלותם, שמחת הנצחון במלחמת־החיים, האמונה העשויה בעתידות התרבות המערבית, – כל אלה עברו ועומדים לעבור בפני החרון והזעם של האונאה. כנבואת־שקר נראה עכשו בעיני כל איש מבין אותה התרבות הגדולה של המאה הי"ט, כל הנצחונות על החמר המת וכל השקפות־העולם של תקופת השלוה. קמה השאלה הארורה: למי הגדלה והגבורה והעז והממשלה – לכח היצירה של האדם, או לכח אחר, כח שטן, שהוא נותן בידו את היצירה הזאת למען השחיתו, כופה עליו חקים ומשפטים, אשר לא יחיה בהם, ומשעבדו למעשה־ידיו? עוד האדם – על־פי „חק" החשלון – אחוז בהשקפות שקדם המלחמה ומבקש לו טענות „להצדיק" את־עצמו, מתכסה באדרת ה„מוסר" המזיף להליט על הפחד הנורא שבקרבו; עוד הוא רוצה לראות בכל המאורעות שהיו – מעשה אדם ותחבולותיו, פרי רצונו „החפשי" ואחריותו. זה־לא־כבר נסרה עוד בעולם השאלה – המזיפת לצרכים מדיניים גסים – במי האשם? מי הוא שהכין את הכל לסעדה וזמן את האורחים למשתה־הדמים? – אולם הנה נדם קול השואל. הנה יצאו כל עמי המערב „בשן ועין", והבכיה גדולה לדורות, והפחד מפני „יום־מחרת", שקללתו תהיה מרבה מאותה של היום הזה, מרגיז ומדכא כל לב. איש אינו חיב, איש אינו אשם בפרענות הנוראה הזאת – והכל חיבים והכל אשמים בה יחדו. איש לא רצה

למרות ספריהם ותורתם שנמצאו בידיהם שחור על־גבי לבן: כי הדורות הקרובים ההם כבר התרחקו בשטף המהיר של המציאות, וכל־שכן לא נתן להבין נשמת דורות רחוקים ונשכחים. כדי להתגבר על המכשול הזה, להכניס תנועה אל התמונה החתומה, לפחת רוח־חיים במאורעות העבר, החלו חוקרי ההיסטוריה להשתמש בשיטת המדעים החדשים. מן הפסיכולוגיה הנסיונית למדו להעתיק את מניעי נשמת היחיד אל נשמת הכלל, להרים את המניעים האלה למעלת חֻקים קבועים. כל חוקר וחוקר הכניס אל ההיסטוריה מהשקפת־עולמו בשעתו ומהרהורי לבו. „הכחות הפועלים" בחיי האדם של עכשו, יליד־הכרך ותניך־העתונים, נעתקו אל חיי האדם של הדורות הראשונים, ומסקנות מחקרי־הטבע, שקנו להן חזקה בזמן החדש ונדמו לאמתות קַיָמות ונצחיות, הגיהו גם על מחשבי ההיסטוריה. החוקרים תקעו בה את חֻקי ההשתלשלות ואת חֻקי המיכניקה ושעבדו אותה לשלטון המספרים, ונדמה היה, שכל מאורעות העבר נהפכו לחמר מת, אשר הכניסו אליו החוקרים חיים בשיטת־מדרשם. תחת ללמוד ממעשי הדורות הראשונים הלכה לדורות האחרונים, הרכיבו החוקרים את תורת האחרונים על הדורות הראשונים ולמדו את אלה ללכת לשיטתה של זו. ההיסטוריה כמו שהיא בעקרה חלפה ועברה, במקומה באה ההיסטוריה כמו שהיא צריכה להיות על יסוד החֻקים שהמציאו החוקרים בשבילה. נשמת ההיסטוריה כביכול היו החֻקים האלה, והמאורעות נדרשו בתור גלויי החֻקים. מדת הבקרת השלטת במחקר הטבע ונזונה מן הנסיון — נכנסה אל מחקר ההיסטוריה ולמדה את החוקרים לבטל את ערך הספורים ההיסטוריים המסורים שלא התאימו לחֻקים, ולהכניס במקומם ה ש ע ר ו ת משלהם, מעין ההשערות הנוהגות בתורת הטבע. ההיסטוריה נהפכה למדרש, שלא הוציאו החוקרים ממנו אלא מה שהכניסו לתוכו.

נדמה היה, כי הנצחונות החמריים של האדם במלחמתו עם החיים הם הם עקר ההיסטוריה, הם התכלית וספוק רוח־האדם. בחמלה זכרו בני הדורות החדשים את זקניהם, שענו כחם בדרך בלא עגלת־קיטור או מכונת־מעוף ולא ידעו את המכונות הגדולות והנוראות מעשה־ידיהם. בבוז השקיפו על העמים ה„פראים", שלא לקחו חלק במלחמה זו ובנצחונותיה. „כל האדם" היתה „האנושיות" המערבית, „עמי התרבות", ששפכו את שלטונם בעזרת החשמל והמכונות הגדולות על העמים ה„פראים". בתמהון רב ראו עמי התרבות את העם היפוני ה„פרא", שלמד את כל תורתם על רגל אחת — ומיד קבל חלק ב„תרבות העולמית" ונחלה בין העמים ה„נאורים". לא רבים היו הכופרים בעקר השלוה האנושית הזאת. בקרן־זוית ישב לו הזקן טולסטוי ובטל את כל התרבות המערבית על כל המצאותיה, וגלה דעתו, שאין בה כדי למלא את הנפש, ונבא לה עתידות מרות מאד. רק מעטים מחושבי המערב הטו אזן לדבריו, ורבם ראו בו שליח־צבור של עם עצל, שאינו יכול ואינו רוצה לנטול הלקו במלחמת האדם ובנצחונותיו, ומרב קנאה הוא מטיל מום בקדשי אחרים. — מתוך שלות הכרה עצמית ישבו החוקרים והמלמדים בעליותיהם והשליטו את ה„חֻקים" שלהם בחיי החברה והיחיד, תקנו להם קשרים מוסריים וקשרים אסתטיים

מסביב לו בב, וכתינוק הלז, בשעת מבוכתו, בקשו עצה מזקנים. „מזקנים אתבונן״, „זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור״, „כי שאל נא לדור ראשון וכונן לחקר אבותם״. לא שעשועים בלבד היו ספורי העָבר לפנים, כי־אם תורת־החיים בשביל דורות רבים. „למען ידעו דור אחרון בנים יולדו ילכו ויספרו לבניהם״. יש מי שאמר: „אם ראשונים כמלאכים – אנו כבני אדם״. לדורות־עלומים שמשו קדמוניהם מופת, ומעשי־האבות לִמדו את הבנים מה לָקרב ומה לרַחק. באמונה רַבה הטו הבנים את אזנם לשיחות מני־קדם, וטרם השיאם חוש־הבקֹרת להטיל ספק בנפלאות המסורות. ב„זמן החדש״ השתנה היחס אל העָבר ואל ההיסטוריה. האדם בָּגר והגיע לזִקנה, וסרה האמונה הרעננה של העלומים. הנצחונות המבריקים של רוח האדם, התרחבות המדעים וסמיכת ההלכה למעשה־רב, האפקים הגדולים של עלילות האדם, תחבולותיו והמצאותיו במלחמתו עם העולם, שהלכו ורבו מיום ליום, כל אלה הרימו את גאות הדורות החדשים שנתנו את לבבם „כלֵב אלהים״. שיטת דַּרְוִין היתה מעין גֻּלת־הכותרת של נשמת הדורות החדשים. התפתחות העולם נמשכה בקו ישר ממטה למעלה, תרבות האדם עולה ומשגשגת ועתידותיה הן למעלה מהדמיון של זמננו. במקום האמונה התמימה, שיסודה בהרגשת הנפלאות, באה ההכרה העצמית של האדם, שיסודה הוא ההרגשה, כי אין כל פליאה בעולם של מטה, וכי מה שלא נכבש על־ידי מוח הדור הזה, דינו לנפול בידי הדורות הבאים. במקום נפלאות מעשה־בראשית הקים לו האדם חֻקים מֻצקים משֻעבדים למספָּרים קבועים, ובעד האמת שבחֻקים האלה ערבו לו כל חדושיו והמצאותיו. כלום יכלה עוד ההיסטוריה לשַמש מופת ותורה לדורות אשר כאלה? מה נתן בידי הבנים ללמוד מן האבות, שלא הגיעו למעלת התפתחות כמוהם? לא נשאר להיסטוריה אלא למַלא ספוקה של תאוַת הדעת, כמדעי האסטרונומיה והגיאולוגיה, שהאדם סוקר בהם ואינו יכול להשתמש בהם. חֻקי המדעים תפשו את שלטונם גם ב„מדע״ ההיסטוריה, התפצלות המדעים הביאה גם להפרדת שלשלת־ההיסטוריה חוליות חוליות. היא נהפכה לאסף של פרטים מפרטים שונים, ומוח האדם מעֵבר מזה והמציאות הממשיות של שרידי העָבר מעֵבר מזה גִלו פרטים חדשים לבקרים. מרֹב הפרטים טַחו עיני חוקרים רבים מֵראות את הכלל. אלה היו החוקרים המְנסים בנוסח המאה התשע־עשרה, שבחנו את ההיסטוריה בשיטה ה„נסיונית״ ואבדה להם הדרך מן הפרט אל הכלל. אולם כנגדם קמו – על אפם ועל חמתם – חוקרים אחרים בעלי כֹח־יצירה, שדרשו מן הפרטים את הכלל, או, יותר נכון, דרשו את הכלל לתוך הפרטים. מהם היו צַיָרים מֻפלגים, שצרפו את הקוים – הפרטים – לתמונה כוללת, נאה מעצמה ובעלת־ערך לעצמה, והתמו אותה כפי כֹח כשרונם: הקוים – הפרטים – שטפחו על פניהם נדונו על־ידם בהעלם עין ושִמשו למתנגדיהם כלי־מפץ להרוס את בניני יצירתם. בדָבר אחד נכשלו היוצרים ההיסטוריים האלה, דורות העָבר לא היו חֹמר מת, שֶנִתן לכל מיני בחינות ונסיונות כחֹמר הטבעי בבית־היוצר של המְלמד. החוקרים הרגישו, כי יש נשמה בהיסטוריה, והם נלאו למצא אותה. קשה היה להם לחדור אל נשמת דברי ימי העָבר הקרוב, לפַלס דרך בנתיבות הרוח של הדורות שחיו בטרם מצא וולטַא את מסירת הכֹח השמ״י

„חרבן־המערב"

מאת ד"ר י. נ. שמחוני

א

שוטף, שוטף זרם המציאות. מעשה־בראשית מספר לנו על עולמות שנתהוו בשכבר הימים וחלפו לקץ עדן ועדנים, ועל עולמות אחרים שקמו תחתיהם ועדין הם עומדים בהויתם. דברי ימי הבריאה החיה, האורגנית, מגלים לפנינו המונים המונים של יצורים למיניהם, שצמחו ועלו ושגשגו ברבות עתים, ואחר־כך ירדו ופחתו ונעלמו מעולם המציאות, ומינים אחרים קַיָמים, מקצתם עולים ומתפשטים בעולם, ומקצתם יורדים ומתקרבים לקִצם. וספר תולדות־אדם נושא משָלו על עמים וממלכות שצצו ועלו ולבסוף ירדו והסתלקו, ועל עמים וממלכות שקבלו את ירֻשתם. ואף ספר תולדות יצירת־הרוח, ספר הזכרון לאמונת האדם וחלומותיו, למחשבותיו ותחבולותיו, למעשיו ולעלילותיו במלחמתו הגדולה עם המציאות, כולל בקרבו פרשיות של חבלי לֵדה, של פריחה והתפתחות ושל גסיסה וכליון חליפות. — האדם — כמו כל היצור — אחוז בזרועות השטף העולמי ונסחף עם הזרם, ונדמה כי כל חדושיו והמצאותיו במלחמתו עם העולם, כל יצורי רוחו ותבונות כפיו לא באו אלא כדי לרַפּד את המצע שהוא שטוח עליו בתוך הזרם. אכן רוח היא באדם, שאינו מקבל באהבה את מחזור הגלגל הנורא, שהוא נטוע בו כמסמר, כי־אם מבקש לו דעת וחשבון במחזור הזה, ועתים הוא אומר בלבו לעכב את תנועת הגלגל או לשַנותו ומפריז בערך הרוח שֶנִתנה לו סגֻלה, רב יתר על כל היצורים, במדת כֹּחות־היצירה שלו ובתֹקף כלי־הנשק אשר ברא לו במלחמתו. אולם סופו של האדם המבין — לקץ דורות — להכנע לפני המצודה הפרושה על כל החיים, כאיוב וכקֹהלת וכפרומֶתֵיאוס „בשעתם", ולהכיר ולדעת, שכל חכמתו ויצירתו, תחבולותיו ועלילותיו נתונות במסגרת צרה מאד־מאד, והשנויים שהוא מכניס, כביכול, מתעופפים כמֹץ „תחת השמש", והעולם כמנהגו נוהג. וברגעי־הכנעה כאלה רוח האדם משיאה אותו להתרומם במחשבה ובדמיון תוך־כדי־סחף מעל זרם החיים ולהסתכל שעה קלה מאַין הוא בא ולאן הוא הולך, לבחון את המטרה האחרונה שהוא נקלע אליה עם כלי־זינו יחד. הוא תוקע את עיניו בספר־ההיסטוריה, המלא חידות ופליאות של דורות ראשונים, ומבקש להסיר ממנו את החותָם ולכַוֵן, אולי ימצא את מקומו בספר תולדות־אדם וינַחש למצבו בשלשלת הדורות, ובזה יעמוד על טיבו ותפקידו: מה הספר הגדול והנורא הזה בא ללמדנו?

ההיסטוריה בתור ספר־למוד — זהו ערך נשמתי עתיק שנולד בקרב עמים צעירים ובריאים, שהביטו בעינים פקוחות לרוָחה ותמהות ע״פ העולם אשר

בִּקֹּרֶת

כִּי מִי אֲנִי וָמָה? רַק מְשַׁל אָנִי,
רַק רוּחַ־בֹּקֶר, עַל־פְּנֵי כִנּוֹר עַמִּי עָבַר,
שְׁקוּי טַל־נְגֹהוֹת, רוֹחֵף מִנְּחוּשֵׁי־פֶלֶא,
וַיְעוֹרֵר אֶת־מֵיתָרָיו הָעֲמוּמִים
וַיְדוֹבְבֵם בְּרֶטֶט עֶדְנָה צְעִירָה,
בְּשֶׁטֶף חַיִּים פּוֹרְצִים מִכִּלְאוֹתָם,
בְּחֶדְוָה תַמָּה שֶׁל יְצִירָה, שֶׁל מִלְחָמָה,
וּבְכִלְיוֹן־נֶפֶשׁ חָדָשׁ לֵאלֹהִים...

וּבְעוֹד אֲנִי בֵּין אַחַי עוֹמֵד, שׁוֹגֶה
בְנְגִינוֹת־עָם וּמְנִיבֵן אֶת־כִּנּוֹרִי,
וְקוֹל מִמֶּרְחָק הִנֵּה שָׁב, מְדַפֵּק
עַל פִּתְחֵי לִבִּי, חָרֵשׁ חָרֵשׁ, קוֹרֵא
שׁוּב לַמֶּרְחַקִּים אוֹתִי,
לִמְקוֹם שָׁם נִגְלְתָה לִי שְׁכִינַת־נְעוּרַי
וְהָר וּתְהוֹם וּדְמִי וָאֶשֶׁד יַחַד
מִתַּעֲלוּמוֹתָם חָלְקוּ לִי, תַּעֲלוּמוֹת־נֵצַח,
וַיִּתְווּ לִי הַשְׁבִיל אֶל רָאשֵׁי־פִּסְגּוֹת־עוֹלָם — —
הָהּ אֵלִי,
צַו לִי אֶת־שִׁמְשְׁךָ הַנֶּאֱמָן כָּל־הַיָּמִים!

תרפ״ג.

קְפָאתִי תַחְתַּי, עֵינַי שָׁטוּ נְבוּכוֹת,
עוֹד רֶגַע וַתִּתְלַקַּח אֵשׁ־חֲמָתִי
וָאָנִיף אֶת־כִּנּוֹרִי בַּחֲרוֹן־אַף וְאֹמַר
לְנַפְּצוֹ לְרַגְלֵיהֶם אַרְצָה...
אַךְ פִּתְאֹם נִמְתַּח קַו מֵעֵינָם אֶל לְבָבִי –
וְיָדַי שַׁחָה, שַׁחָה...
רָאִיתִי פְּנֵיהֶם, תּוֹעִים וְנִבְהָלִים,
וְהִנֵּה פְּנֵי הָרוּחוֹת, רוּחוֹת־אָבוֹת, הַמֵּתִ,
בִּנְדוּדֵי־לֵילוֹת בֵּית־מוֹלַדְתִּי רָאִיתִי
בְּכָל־עֶלְבּוֹנָן, כָּל־אִלְמוּתָן עִם כָּל־גַּעְגּוּעֵיהֶן,
וְגַלִּים קוֹדְחִים צָפוּ תָקְפוּ לִבִּי
וְלֹא יָדַעְתִּי כַּעַס עוֹד, לֹא תְלוּנָה,
רַק רַחֲמִים, רַחֲמִים, רַחֲמִים...
וּכְמֵאֵלֶיהָ נִמְשְׁכָה לַכִּנּוֹר קַשְׁתִּי
וּכְמֵאֲלֵיהֶם עָלוּ צְלִילִים שְׁקֵטִים, נוּגִים:
אֶת־שִׁירָם הֵם שׁוֹרַרְתִּי לָמוֹ עַתָּה,
אֶת־עָנְיָם הֵם, אֶת־מָרְיָם עִם תַּנְחוּמוֹתֵיהֶם...
וְלֹא שָׁאַלְתִּי דָבָר עוֹד וְלֹא דָרַשְׁתִּי
מֵהֶם – רַק שַׁרְתִּי לָמוֹ,
עֲצוּם־עֵינַיִם שַׁרְתִּי לָמוֹ – אַךְ יָדַעְתִּי,
לֹא יֹאבְדוּ צְלִילַי וּבְרִיק לֹא יַעֲלוּ...
אַף־זֹאת יָדַעְתִּי גַם־הִרְגַּשְׁתִּי:
לֹא חִנָּם נָפַל שִׁירִי אַף עַד־עַתָּה,
וְאִם רַק סַעַר־נַפְשִׁי נָשָׂא אֶל הַשֶּׁמֶשׁ,
וְאִם רַק חֲלוֹמוֹתַי־זָהָב לַמֶּרְחַקִּים שָׁלַח –
לֹא חִנָּם נָפָלוּ!

וְרוּחַ אֱלֹהִים בְּכַנְפֵי־עָזָּה
הִשִּׁיקָה עַל קָדְקֳדִי, אָצְלָה זָהֳרָהּ,
וְלָחֲשָׁה אֶת־דְּבָרָהּ לִי עַל אָזְנִי,
כְּיַיִן עַתִּיק, יֵין־שִׁמּוּרִים, בָּא אֶל־דָּמִי
וַיְהִי לְאֵשׁ עֲצוּרָה בְּעַצְמוֹתַי,
שׂוֹרֶפֶת אֶת־כָּל־קְרָבַי,
וּלְפִרְצֵי שִׁיר־לֶהָבוֹת שׁוֹטֵף אֶת־כִּנּוֹרִי...

III

אֶל אַחַי שַׁבְתִּי, אֶל אַסִּירֵי־הַשִּׁמָּמוֹן,
הֲבֵאתִי לָמוֹ בְּשׂוֹרַת הַמֶּרְחַקִּים –
הֵם לֹא הֵבִינוּ לִי;
אֶת־דְּבַר הַמְּרוֹמִים, גֹּדֶל־הָאוֹן, קָרָאתִי לָמוֹ –
הֵם לֹא הִקְשִׁיבוּ לִי;
עוֹרַרְתִּי נִימִים רַכּוֹת וּמָשַׁכְתִּי
בְּקוֹלוֹת־מֹתֶק, הֶגוּת־יוֹנִים, אוֹתָם –
הֵם לֹא הֵבִינוּ, לֹא הִקְשִׁיבוּ לִי.

אָז אַף כִּנּוֹרִי, אַרְעִישׁ כָּל־מֵיתָרָיו,
כְּסַעַר בֵּין הֶהָרִים נִתַּךְ רָגְזִי,
אָמַרְתִּי: כָּל־הָרְקִיעִים פּוֹר יִתְפּוֹרְרוּ עַל רֹאשִׁי,
אָמַרְתִּי: לִבִּי נִתָּץ בִּי – –
אַךְ נִפְקְעָה רַק נִימַת־כִּנּוֹר...

צְחוֹק –
צְחוֹק־עִוְעִים צָרוּד סָבִיב לִי הִתְפַּתֵּל...

נָדַדְתִּי בֵּין אַלְפֵי חִידוֹת, רָזֵי־בְרֵאשִׁית,
וְעִם כָּל־יֵשׁ וּבְכָל־חָלוֹם חָיִיתִי.
לִבְלַבְתִּי עִם הַצִּיץ בְּסֵתֶר־קָמָה
וְעִם הַסְּנוּנִית תְּכֵלֶת־עָל הִבְקַעְתִּי;
בְּנַחַל נִצְנֵץ זְהָבִי, נִשְׁפְּכוּ סַפִּירַי,
וְעַנְנֵי הַשְּׁקִיעָה אַרְגְּמָנֵי עָדוּ;
אֲנִי הַסּוֹד הָיִיתִי בְּמַעֲמַקֵּי לַיְלָה,
אֲנִי – הָרוּחַ הַמְעוֹרֶרֶת שַׁחַר,
וְאִלֵּם, בָּדָד אִלֵּם,
רָבַצְתִּי, אֶבֶן עֲלֵי־דֶרֶךְ, אָנִי.
וּבְהַכּוֹת נַפְשִׁי גַלִּים מִנִּי־פֶלֶא
וּמִצִּמְאוֹנָהּ עוֹד וְעוֹד לַפֶּלֶא
וַיַּעַן שִׁיר כִּנּוֹרִי הֶמְיַת־אוֹנָהּ,
וּצְלִילֵי עֹז וְעֶדְנָה נָפְלוּ וַיִּתְפַּזְּרוּ
בִּדְמִי בְחֶבְיוֹן יַעַר,
וְרוּחוֹת־עֶרֶב כֵּהוֹת נָשְׂאוּ שִׁיר־גַעְגֻּעַי.

וְעַל־פְּנֵי הָר וּתְהוֹם קָפַצְתִּי לִתְשׁוּקָתִי
וְשִׁירַי נָסַק חָדַר גְּבוּלוֹת הַכּוֹכָבִים.
בְּדִמְמַת הֶהָרִים וְהַשְּׁחָקִים יַחַד,
בָּאוֹר שֶׁל מַעְלָה וּבָאֲוִיר, צֹרַף מִשְׁנֶה,
טָבַלְתִּי בְשָׂרִי, נַפְשִׁי,
וְחוּשַׁי זֻקְּקוּ, לְבָבִי טֹהַר,
וְקוֹל כִּנּוֹרִי הָאַדִּיר, הָעָמִיק שֶׁבַע.
שָׁם, עַל־פְּנֵי הָר וּתְהוֹם, לְרִנַּת מַעְיְנֵי־קְדוּמִים,
רָאִיתִי מַרְאוֹת אֱלֹהִים, פְּנֵי הוֹד וּמוֹרָא,

אוֹ נוֹלְדוּ אַךְ זֶה־עַתָּה,
וְהֵם חֲרֵדִים עוֹד, מִתְמַהְמְהִים,
מִשְׁתָּאִים אֶל הָעוֹלָם, אָח אֶל אָח מִשְׁתָּאִים,
וּפִתְאֹם קוֹפְצִים זֶה אֶל זֶה בְּשִׂמְחָה.
וּבְעוֹד אֲנִי מְנַסֶּה הַמֵּיתָרִים
וּמְלַמֵּד אֶצְבְּעוֹתַי שִׁיר עֲלֵיהֶם,
וְנַפְשִׁי עָלְתָה כַּעֲלוֹת יָם בְּדָכְיוֹ,
וּנְגִינוֹת בָּקְעוּ, חָבְרוּ כְּמֵאֲלֵיהֶן,
נְגִינוֹת צְעִירוֹת, חַיּוֹת, עוֹרְגוֹת לַמֶּרְחַקִּים,
לְחֶרְדַּת כַּתְלֵי־הָעֲלִיָּה הַנִּזְעָמִים
וּלְחֶרְדַּת־אָשְׁרִי אָנִי.
הִבַּטְתִּי – וּכְעֵין בַּת־צְחוֹק עֲנֻגָּה־נוּגָה
עַל־פְּנֵי כִנּוֹרִי תָהֵל;
הִבַּטְתִּי – וְרִאשׁוֹן סֵבֶר־אוֹר לַצִּפִּירָה
בַּחַלּוֹן רוֹעֵד חִוֵּר...

II

עַל רַחֲבֵי כַר וּשְׂדֵמָה וּבְמַעֲבִיּוֹת־יַעַר,
כִּנּוֹרִי תַחַת זְרוֹעִי,
שׁוֹטַטְתִּי כְּצִפּוֹר־דְּרוֹר לְנַפְשִׁי.
סָבָאתִי אוֹר־הָעוֹלָם בְּצָמָא אָדָם רִאשׁוֹן
וְזִמְרַת גַּיְא וָחֹרֶשׁ רָוְתָה נַפְשִׁי.
וּכְאָדָם רִאשׁוֹן, אַךְ זֶה פָּקַח עֵינָיו
וְלֹא יָדַע עוֹד הַתְּחוּם בֵּינוֹ, הָאָדָם,
וּבֵין הַיְקוּם מִסָּבִיב
וּמַה־שֵּׁם יִקְרָא לְכָל מַרְאֵה־עֵינָיו –

שֶׁחָיוּ פֹּה וְסָבְלוּ פֹּה וְחָגְגוּ חַגֵּיהֶם
מְצִיצוֹת מִזָּוִיּוֹת בְּעֵינַיִם קָמוֹת
שְׁתוּקוֹת פּוֹסְעוֹת אַט, בַּל־נִשְׁמָע צַעֲדָן,
וְאָנֹכִי מַרְגִּישׁ, כְּלִי יִרְאָה, אֶת־קִרְבָתָן,
אֶת־עָנְיָן, אֶת־בְּדִידוּתָן עִם כָּל־גַּעְגּוּעֵיהֶן,
וְאָנֹכִי עוֹצֵר, כְּלִי חֶמְלָה, דְּמָמָה כְּלִי –
וּפִתְאֹם כְּמוֹ־אֲקִיצָה:
הַאַף־זֶה קָרָא לִי הַקּוֹל – הַקּוֹל מֵרָחוֹק?...

בַּעֲלִיָּה אַחַת, סְגוּרָה וְנִשְׁכָּחָה,
בֵּין קִרְעֵי גְוִילִים כְּתֻמִים וּמְטֻשְׁטָשִׁים,
בֵּין עֵרֶב כְּלֵי־עַתִּיקוֹת, אוֹצַר־סְגֻלּוֹת –
– שָׁם חֶרֶב שְׁבוּרָה נָחָה לְמִשְׁמֶרֶת,
מַטְבְּעוֹת־כֶּסֶף עִם דְּמוּת תָּמָר וַעֲנָבִים,
יְרִיעַת־דֶּגֶל בָּלָה, רִקְמַת־מֶשִׁי,
קְרָעֶיהָ עָנוּ בָהּ תְּהִלָּתָהּ – – שָׁם
מָצָאתִי כִנּוֹר יָשָׁן, כִּנּוֹר־זָהָב.
נִסִּיתִי אֶת־מֵיתָרָיו – הֵם הִשְׁמִיעוּ
קוֹל עָמוּם, קוֹל־נְכָאִים;
נִסִּיתִי עוֹד – וְקוֹל כְּמוֹ־זָר הִתְמַלֵּט
מִבֵּין הַנְּכָאִים פִּתְאֹם;
וְעוֹד – וּצְלִילִים קַלִּים, רַכִּים, בְּרוּרִים
הִתְעוֹרְרוּ, הִתְפָּרְצוּ אֶחָד אֶחָד,
לְבַקֵּשׁ אָח אֶת־אָחִיו וּלְהִפָּגֵשׁ
בְּרַעַד־גִּיל, בִּתְמְהוֹן־גִּיל – וְלֹא נוֹדַע,
אִם יָשְׁנוּ, מְכֵּי־קֶסֶם, בַּמֵּיתָרִים

מִתְבּוֹנֵן אֶל כָּל־דָּבָר בְּעֵינַיִם חוֹלְמוֹת,
כְּצֵל בְּאֹפֶל תּוֹעֶה וּכְמוֹ מֻכֵּה־סַהַר
בְּזָהֳרֵי־הַסַּהַר חוֹמֵק עוֹבֵר,
וְדַרְכִּי מָה לֹא אֵדָע.
הָרְצָפוֹת הַמְּבֻקָּעוֹת חָרְדוּ תְמֵהוֹת:
מִי עֶלֶם זֶה, בָּא לִפְקֹד זִקְנָתֵנוּ?
וּמָה הוּא מֵבִיא לָנוּ?
רָהִיטִים סְדוּקִים, שְׂרִידֵי כֵלִים, עָבַר זְמַנָּם
הִשְׁחִירוּ מִן הַמַּחְשָׁךְ כַּאֲרוֹנוֹת־קְבָרִים,
הִכְסִיפוּ, עוֹטֵי אָבָק רַב, בַּסַּהַר:
אַל־תִּקְרַב עַד־הֲלוֹם!
אַל־תִּגַּע בָּנוּ!
וְרִשְׁתּוֹת קוּרֵי־שְׂמָמִית קוֹדְרוֹת מִנִּי־יָשָׁן,
כִּקְלָעִים עָבִים וּכְעַרְסוֹלִים כְּבֵדִים,
עַל קִיר וְחַלּוֹן נִמְתְּחוּ,
מִקִּיר עַד חַלּוֹן וְעַד פֶּתַח מוֹצָא,
מַסֶּכֶת הָעֲזוּבָה וְהַנְּשִׁיָּה,
לְהוֹסִיף עַל הַחָרְבָּן עוֹד וְלַחְסֹם דָּרֶךְ;
וּנְפוּחִים וּמְיֻבָּשִׁים מֵרֹב יָמִים,
זְעֵיר־פֹּה זְעֵיר־שָׁם בְּאָבָק
מֻקְקִים מֵתִים, כָּל־עוֹד קִיּוּם בָּם, הֶאֱפִירוּ,
אֲשֶׁר בְּנִגֹּעַ אֶצְבַּע בָּם וְנִבְקְעוּ
וְנִדְפּוּ חִישׁ, גַּל אָבָק דַּק שֶׁל בְּלִיָּה,
וְהָיוּ כְּלֹא־הָיוּ.
וּדְמָמָה, רִיק וּדְמָמָה וּמַכֹּלֶת פְּנִימִית!
וְרוּחוֹת בִּלְתִּי־נִרְאוֹת, רוּחוֹת אָבוֹת,

וּבַחֲדָרִים הָלְכוּ צִלְלֵי־אֵימָה,
קוֹל ־ שֶׁבֶר, קוֹל יְבָבָה חִדְלַת־כֹּחַ הִגְבִּיר
לִרְגָעִים אֶת הַזְּוָעָה –
אַךְ אֵיתָן, פֶּלֶא־אֵיתָן וּבְבִטְחוֹן־אַלָּם
הַחוֹמוֹת הָעַתִּיקוֹת קָדְרוּ תַּחְתָּן.
וְאוּלָם בְּלֵיל חַג וּמוֹעֵד, בְּהִתְקַדֵּשׁ לַיִל,
כִּי הֹעֲלוּ כָּל נֵרוֹת הַנִּבְרֶשֶׁת
הַיְשָׁנָה, מַעֲשֵׂה פָּז וְגָבִישׁ טָהוֹר,
שְׁאֵרִית פְּלֵטַת הַחֲמֻדוֹת מִימֵי־קֶדֶם,
וְקָרְנוּ פְּנֵי הַכְּתָלִים בִּדְמִי זִיו אֲצִילִי
וְרוּם הַסִּפּוּן לָהַט בְּתִפְאֶרֶת־מַלְכוּת,
הוֹד עֶלְיוֹן לֹא־מִזֶּה, הוֹד יַחַשׁ־אֻמֶּת
עֲלֵי זְקַן אָבִי הוּצַק –
אָז קָפַץ לֵב־הַנַּעַר עֹז מֵגִיל וְגָאוֹן,
וְכָל שְׁמֵי־הַשָּׁמַיִם וּמְאוֹרוֹתָם
בְּקִרְבִּי רִפְרְפוּ וְרִטְטוּ יִפְצְחוּ רִנָּה.

בְּאִישׁוֹן לֵילוֹת, בְּמַעֲמַקֵּי דְמָמָה,
הָיִיתִי שׁוֹכֵב עֵר וּמַקְשִׁיב לַמֶּרְחַקִּים,
כְּאִלּוּ קוֹל בִּשְׁנָתִי קָרָא לִי
וָאִיקַץ, וַאֲנִי חָרֵד, לִבִּי תוֹהֶה,
וּפֵשֶׁר־מָה לֹא אֵדָע.
וְאַחַר קַמְתִּי וְנָדַדְתִּי בָּאַרְמוֹן,
יָרַדְתִּי בַחֲדָרִים וְעָלִיתִי,
בַּחֲדָרִים הַמְרֻחָקִים, הַשּׁוֹמֵמִים,
מְבַקֵּשׁ דָּבָר לֹא־יָדַעְתִּי מָה הוּא,

יעקב בן־הימיני

כִּנּוֹרִי

I

בְּאַרְמוֹן עַתִּיק מָלֵא פְּרָצִים, שׁוֹמֵם רָם,

רָאִיתִי אוֹר הָעוֹלָם.

הָעֶלְבּוֹן דָּמַם בָּאוּלַמִּים הָעֲזוּבִים,

וּכְנָחָשׁ הַמִּשְׁתַּלְשֵׁל עַל גּוּף־עַצְמוֹ

בְּלִי־נוֹעַ רָבְצָה סָבִיב תּוּגַת־עוֹלָם.

לֹא פָּקְדָה כְּנַף־רְנָנִים אֶת הַגָּן,

עַל קוֹצָיו וַעֲשָׂבָיו גִּדְלֵי־פֶּרַע גָּטַשׁ

זֶה עִדָּן וְעִדָּנִים,

וְיוּבַל חַי לֹא הֵבִיא מִמֶּרְחַקִּים,

לֹא נָשָׂא לְמֶרְחַקִּים בְּשׂוֹרָה חַיָּה.

לְבָדָד, זָעֵף מַחֲרִישׁ, סָגוּר קִרְבּוֹ,

כְּחוֹלֵם אֶת חֲלוֹם הַגְּדֻלָּה אֲשֶׁר עָבְרָה,

בֵּית־הָעַמּוּדִים נִצָּב,

וְיָמָיו חָלְפוּ עָלָיו וְלֵילוֹתָיו

כְּעַנְנֵי־עוֹפֶרֶת חוֹרְשֵׁי רָעָה תָּמִיד.

וּכְבֹא הַסַּעַר, עֵין הָעוֹלָם עָמְדָה לִכְבּוֹת

וְרוּחוֹת־הָאֲבַדּוֹן הָמוּ, שָׁרְקוּ, חָלוּ סָבִיב,

וְרָעֲדוּ בְּחֶרְדַּת־מָוֶת הַחַלּוֹנוֹת

V

בַּחֲצוֹת הַלַּיְלָה, אָז בִּגְבֹר הַדְּמָמָה,
וְרוּחַ פּוֹחֵז נִרְדָּם בֵּין הַבְּכָאִים;
כּוֹכָבִים רוֹמְזִים דּוֹבְרִים אֶל הַנְּשָׁמָה
וְדִמְיוֹן־חוֹזֶה רוֹקֵם אֶרֶג־פְּלָאִים –

תִּתְעוֹרֵר אָז מִשְּׁנָתָהּ הָעֲרָבָה
וּקְטֹרֶת־בְּשָׂמָהּ תַּעַל לַשָּׁמַיִם,
וּכְאֵשֶׁת־חֵן עֲזוּבָה, נֶעֱצָבָה,
אֶל בּוֹרְאָהּ תִּקְרָא, מְלֵאָה מַאֲוַיִּים...

וּבְחַלּוֹן־סַפִּיר יָצִיץ מִגְּבוֹהַּ
מְעֻלָּף נֹגַהּ אֵל בַּהֲדַר־גְּאוֹנוֹ –
אָז הָעֲרָבָה אָזְנָהּ תַּט לִשְׁמֹעַ,
וְרִנָּה יִפְצַח זָמִיר לִכְבוֹד קוֹנוֹ.

מִסָּבִיב הַס. גַּם שְׁחָקִים נָמִים, נָחִים.
הִתְיַחֵד אֵל עִם שְׁכִינַת־הָעֲרָבָה...
בַּבֹּקֶר יַזְהִיר טַל עַל דְּשָׁאִים, פְּרָחִים,
הַכִּכָּר סָבִיב תַּבִּיט דְּשֵׁנָה, רָוָה.

III

בֵּית־קְבָרוֹת עַתִּיק נִרְדַּם עָיֵף,
בְּיַם־עֲשָׂבִים טָבָע;
מַצֵּבוֹת זוֹקְפוֹת רֹאשָׁן אִלְּמוֹת
וְסוֹקְרוֹת הָעֲרָבָה.

רָז חַיִּים־מָוֶת לָמוֹ נוֹדָע –
אַךְ הֶגֶה קֹל בַּל־יַעֲלֶה!
בַּלַּיִל גִּלּוּהוּ לָעֲרָבָה –
אֶת רָזָהּ לֹא תְגַלֵּהוּ!

IV

עָלַי מַסֶּכֶת פַּז־הַשְּׁקִיעָה
כְּרֶשֶׁת־שְׁחוֹר הִצְטַיְּרוּ הָעֲנָפִים,
וְרוּחַ שׁוֹבָב יַךְ בַּטְּרָפִים
וַאֲנָחַת חוֹלֶה לִי מִשָּׁם הִגִּיעָה.

בְּלִבִּי בוֹעֵר חֵץ... דּוּמִיָּה,
וּצְלָלִים עַל־גַּב צְלָלִים חִישׁ נִצְנָפִים;
בַּנַּחַל אַט בַּרְבּוּרִים צָפִים,
לֹא יֵדְעוּ מְצוּקַת נַפְשִׁי הָעֲנִיָּה.

וּבוֹדֵד אֲנִי תוֹעֶה בָּעֲרָבָה:
שָׁם בַּיִת קָטָן יִפְתַּח לִי דַּלְתוֹתָיו,
מְחַכָּה שָׁם לִי יַלְדָּה צְחוֹרָה, נָאוָה –
אַךְ לִבִּי יֵבְךְּ עַל חֲלוֹמוֹתָיו...

עַד־חַיּוֹם עוֹד לֹא נִפְתֵּיתִי,
אַךְ מִי יֵדַע מַה־יִּוָּלֵד? –
הֵן כֹּה עָגוּם כֹּל מִסָּבִיב
וַאֲנִי – כֹּה זָר בְּחֶלְדּוֹ

ח

וּפִנָּה יֶשׁ־לִי בָּעֲרָבָה,
חֲבוּיָה בֵּין עֲרָבוֹת נוּגוֹת;
בִּדְמָמָתָהּ נַחַל בָּהִיר
אֶת־שִׁירוֹ יָשִׁיר בְּלִי־הֲפוּגוֹת.

וְשָׁמָּה אָבֹא, עֵת הֶעָצֵב
יַנְחֵנִי אֶל מַדּוּחֵי־אֹפֶל,
עֵת פִּרְחֵי־שִׁמְשִׁי כּוֹפְפִים רֹאשָׁם
וְנִבְלִים דּוּמָם בָּעֲרָפֶל.

וּפִנָּה יֶשׁ־לִי בָּעֲרָבָה:
שָׁם הָאַרְנֶבֶת אִוְּתָה מָעוֹן,
וְהַחֲפַרְפֵּרָה בִּדְמִי־לַיִל
לָאוֹר תִּשְׁתַּטַּח שָׁם בְּלִי־שָׁאוֹן;

וּבָעֳפָאִים יִשְׁכֹּן זָמִיר,
כִּנּוֹרוֹ יָעִיר מִדֵּי לַיְלָה:
מַקְשִׁיבָה נַפְשִׁי, דֹּם נְמוֹגָה,
אֶל תְּכֵלֶת־עָל כִּקְטֹרֶת עוֹלָה.

מרדכי גולדנברג

מִשִּׁירֵי הָעֲרָבָה

I

חוֹרְשָׁה יֶשׁ־לָהּ לָעֲרָבָה –
בְּלוֹרִית קְטַנָּה לְרֹאשׁ קֵרֵחַ –
מִדֵּי עֶרֶב יָבֹא שָׁמָּה
מִמֶּרְחַקֵּי־רָז אוֹרֵחַ.

לָבָן הוּא, כַּצֵּל יִתְהַלֵּךְ,
וּבַעֲבִי הַחוֹרְשָׁה יִשְׁכָּב:
מִדֵּי עֶרֶב כְּכוֹכָב נוֹפֵל
מִבֵּין עַנְפֵי־עֵצִים נִשְׁקָף –

אַגָּדַת־כֶּסֶף הַנּוֹצֶצֶת –
מִי הִיא זֹאת? הַאִם גַּחֲלִילִית?
אוֹ פֹּה בָּאָה לִשְׁבּוֹת שֶׁבִי
שֵׁדָה קְטַנָּה מִבְּנוֹת לִילִית?! –

לֹא יָדַעְתִּי! – אַךְ בָּעֶרֶב
חוֹרְשָׁה זוֹ מִתְעַטְּפָה שְׁחֹרִים,
וְהָרוּחוֹת חוֹזְרִים, חוֹמְקִים,
וּבְסוֹד־לַחַשׁ מוֹשְׁכִים, קוֹרְאִים...

שַׁךְ הַסָּעַר, קַיִץ קוֹשֵׁר
חוּט הַמָּשִׁי הַקָּרוּעַ —
לְטַוּוֹת שׁוּב יְרַקְרַק־שָׂדוֹת,
שַׂחֲקֵי־זֹךְ וְגִיל צָנוּעַ.

הַכֹּל נִשְׁכָּח... רַק הֶעָלִים
הַמִּתְגּוֹלְלִים בִּמְנוּחָה
עַל־פְּנֵי כַר־הַדֶּשֶׁא, הֵמָּה
אֶת הַסַּעַר יִזְכְּרוּךָ...

– מַאַיִן, יְדִידִי, מָה חָזוֹן חָזִיתָ? –
אָהָה, אֵינְךָ זוֹכֵר מְאוּמָה.

וְלָן עוֹד זְמַן־מָה עַל פָּנֶיךָ תִּמָּהוֹן
וְנַפְשְׁךָ חָרֵשׁ רוֹעֵדָה;
וּזְמַן־מָה תְּנוּעַ סִירָתְךָ לַעֲבָרִים
וְדַרְכָּהּ הַיְשָׁרָה לֹא תֵדַע...

IV

אַחֲרֵי סַעַר

שָׁךְ הַסַּעַר. הָעֲנָנִים,
כִּבְנֵי־צֹאן עֲנֻגִּים־זַכִּים,
גּוֹלְשִׁים אַט מִמְּרוֹם הַשַּׁחַק
וְנִבְלָעִים בַּמֶּרְחַקִּים.

עַל כָּל־אִילָן, עַל כָּל־שִׂיחַ
רְסִיסֵי פְנִינֵי־דִמְעָה פְּזוּרִים;
חִישׁ הַשֶּׁמֶשׁ תְּיַעֶה אוֹתָם
בְּמַטְאֲטֵא שֶׁל זֳהָרוּרִים.

וּמֵאֵיזוֹ פִּנָּה טְמִירָה
רֵיחַ דַּק עַד־שַׁכֵּר נִשָּׂא;
פֶּרֶא סַעַר וַדַּאי הָפַךְ
אַגַּן־בֹּשֶׂם אֲגַב־טִיסָה.

כָּל־גֵּוָהּ יָגֵעַ, עֵינֶיהָ נִסְגָּרוֹת,
בְּזָוִית מְחַכָּה לָהּ עֶרֶשׂ.

נִים־וְלֹא־נִים הִיא פּוֹשֶׁטֶת לְאִטָּהּ
אֶת שִׂמְלַת־הַמֶּשִׁי הַיְקָרָה;
פּוֹרֶקֶת אֶת־עֶדְיָהּ מֵעַל אֶצְבְּעוֹתֶיהָ,
מֵרֹאשָׁהּ, מְגַמְגֶּמֶת צַוָּארָהּ.

כֹּה תַעֲמֹד הַגְּבֶרֶת חֲשׂוּפָה לְרֶגַע,
וְתִרְעַד עֲנֻגּוֹת מִצִּנָּה;
עוֹד מְעַט וְתִתְכַּסֶּה עַל עַרְשָׂהּ הָרַכָּה
בִּשְׂמִיכָה, כַּשֶּׁלֶג מַלְבִּינָה...

III

עַל בְּרֵכַת מַחֲשָׁבָה

יֵשׁ תָּשׁוּט בַּסִּירָה עַל בְּרֵכַת מַחֲשָׁבָה,
אַט אַט אֶת הַמְּשׁוֹטִים תָּנִיעַ,
אַט אַט וּבִזְהִירוּת, פֶּן דַּעְתְּךָ תַּסִּיחַ
וְנֶהֶפְכָה הַסִּירָה עַל פִּיהָ.

וּפִתְאֹם וְנַעֲרוֹת־הַחֲלוֹם הָעֲנֻגּוֹת
תּוֹפַעְנָה וְנָשְׂאוּ אוֹתְךָה
לְאִיִּן הַפִּלְאִי מֵעֵבֶר לָאֹפֶק,
וְאוּלַי לֹא רָחוֹק הוּא כָּכָה...

כֵּן, פִּתְאֹם תִּתְעַלֵּם וּפִתְאֹם תָּשׁוּבָה
וְתָקִיץ, כְּמוֹ תָקִיץ מִתְּנוּמָה.

ישראל אפרת

שִׁירִים

I

מֶלֶךְ עֶצֶב

עֵת הַגִּיל בְּעָצְם תָּקְפּוֹ,
עַז וְעָמֹק עַד־כְּאֵב –
חֶרֶשׁ חָרֶשׁ בָּא הָעֶצֶב,
בָּא וְדוֹפֵק עַל הַלֵּב.

יִדְפֹּק, אַךְ מְאוּם לֹא נַאֲזִין,
יִפְתַּח וְיִכָּנֵס דֹּם;
פַּעֲמֵי־פְלוּסִין לוֹ לָעֶצֶב,
כְּמוֹ פְּעָמָיו שֶׁל חֲלוֹם.

וּבְעוֹד עַיִן תָּפִיק אֹשֶׁר,
וּמִפֶּה הַשְּׂחוֹק לֹא סָר –
בְּאוּלַמֵּי־לֵב גִּתְרוֹקְנוּ
מֶלֶךְ עֶצֶב יַתַּע כְּבָר.

II

תִּשְׁרֵי

שָׁבָה הַגְּבֶרֶת מֵאוּלַם הַמְּחוֹלוֹת
לְחֶדְרָהּ, בּוֹ דְמָמָה שׁוֹרֶרֶת,

וְאֶבֶן לְרֹאשְׁךָ יַצִּיב הַבֵּן,
זֶה יִירַשׁ אֵידְךָ, אֵיד עָלְמָא דֵין,
וַעֲוֹנְךָ יִשָּׂא מִתּוֹךְ חֲרָק־שֵׁן...
וְאַתָּה שָׂשׂ וְשָׂמֵחַ!

צַמַּרְתּוֹ הַפְּרוּעָה תֶּהֱמֶה נוֹאָשׁוֹת,
כְּאִלּוּ בָהּ נִכְלַל יְלֵל בֵּין־הַשְּׁמָשׁוֹת...
וְדוֹמָה: כָּל יֵאוּשׁ־הָעֶרֶב הַלַּח –
בָּעֵץ זֶה נִשְׁתַּקַּע, נֶאֱחַז בַּסְּבַךְ,
וַיְהִי עֵץ־שָׂדֶה לְתֵל יְגוֹן־עֶרֶב,
שֶׁקִּנֵּן בְּעֳפָאָיו וַיְשַׁחֵר לַטָּרֶף...
עַד יַעֲבֹר בִּקְרוֹנוֹ בֶּן־כְּפָר טְרוּד־גְּשָׁמִים,
וְגָח וְנָח עָלָיו יְגוֹן כָּל־עוֹלָמִים,
וְלֹא יוּכַל שְׂאֵתוֹ וְשָׁפְכוֹ בְּחֵמָה
עַל סוּסוֹ הֶעָלוּב, עַל־גַּבֵּי הַבְּהֵמָה...
וְהָיְתָה זוֹ נוֹשֵׂאת עֲמַל תֵּבֵל רַבָּה,
וְנִטְעַן כָּל עַל־הַהֲוָיָה עַל־גַּבָּהּ – – –

VI

יֶרֶק־דֶּשֶׁא...

יֶרֶק־דֶּשֶׁא, אָחִי, עֲפָרְךָ יְכַס,
עֲדַת־עֵצִים סְבִיבְךָ יַשְׁלִיכוּ הַס,
לֹא יִגַּע עָדֶיךָ שְׁאוֹן־עוֹלָם גַּס...
וְאַתָּה מֵצֵר וְדוֹאֵג!

וְשֶׁקֶט יְרַחֵף עַל קִבְרְךָ, אָח!
שַׁבַּת־שַׁבָּתוֹן לֶעָיֵף הַנָּח...
וְשַׁחַק מִמַּעַל יַכְחִיל מַה־צָּח!
וְאַתָּה מֵצֵר וְדוֹאֵג!

יֵשׁ וְעִם עַלִּיזִים אֶעֱלֹז, כִּבְיָכוֹל,
וְנַפְשִׁי בִי – חֲרָדָה וְשַׁוְעַת־תְּפִלָּה:
„טָרְפֵנִי־נָא, אֲסוֹנִי! מַה־תּוֹחִילָה?
אֵינֶנִּי יָכוֹל חַכּוֹת עוֹד, אֵינֶנִּי יָכוֹל!"

IV

עֶרֶב

עֲיֵפָה אַהֲבָתִי, עֲיֵפָה,
וְאָשְׁרִי נִרְדַּם יָגֵעַ;
בָּא עֶרֶב וּדְמָמָה רוֹעֵפָה...
נַפְשִׁי לִמְנוּחוֹת, רֵעַ!

כָּבְדָה עָלַי בִּרְכַּת־יוֹמִי,
דִּכְּאַנִי מַשָּׂא־הַבְּרָכָה...
וְחַס לִי מִתְּלוּנָה: חֲלוֹמִי
הֵן מָתַק כָּכָה!

מִמּוּלִי הַשֶּׁמֶשׁ שׁוֹקַעַ,
שׁוֹקַעַת הָאוֹרָה בְּתוֹכִי...
גַּם בִּכְלוֹת אָשְׁרִי, רֵעַ,
כֹּה מְאֻשָּׁר אָנֹכִי!

V

עַל־גַּבֵּי בְהֵמָה

סְחוּף גִּשְׁמֵי־זַעַף וּטְרוּף רוּחַ־סְתָו –
עַרְעָר בַּשָּׂדֶה יֵבְךְּ, יְסַפֵּק כַּף,

לַמְּדֵנִי לְהוֹדוֹת לְךָ, אֱלֹהִים!

הָאִשָּׁה, יְצַרְתָּהּ לְשַׂחֶק־בָּהּ לַיְלָה,
תַּעֲבִיר כָּל־טוּבָהּ עַל־פָּנָי...
אֶאֱנֹק מֵאֹשֶׁר, מִגִּיל אֶשְׁתּוֹלֵלָה –
וְנִיב אַיִן לְסַעֲרַת־עֶדְנָי...

וְכִי אַבְלִיג עַל קֹצֶר־לְשׁוֹנִי וָאֶפֹּל –
וְשָׁפַל כֹּה קוֹלִי הֶחָרֵד...
וְנִחַמְתִּי עַל דְּבָרַי, קְדֻשָּׁתְךָ יְחַלֵּל,
וְעַל מִפְתַּח־שְׂפָתוֹתַי אֶתְחָרֵט...

לַמְּדֵנִי לַחֲשׁוֹת לְךָ, אֱלֹהִים!

III

תְּפִלָּה לְאָסוֹן...

אֲנִי לְפֶגַע נָכוֹן, תָּמִיד נָכוֹן
לְיוֹם־אֵידִי, יָבֹא יִטְרְפֵנִי...
חֲשׁוּדָה שַׁלְוָה זוֹ תְּסוֹבְבֵנִי:
אֲסוֹנִי כָרוּךְ בָּהּ כְּזוֹחֵל־גָּחוֹן...

מֶה עָוֶל אֶמְצָא בִי? וּמָה אֲשָׁמִי,
כִּי לְעֹנֶשׁ אֲצַפֶּה יוֹם וָלַיְלָה?
הַחַטַּאת־קְדוּמִים הִיא, בִּי גְמָלָה?
חֵטְא־בְּרֵאשִׁית, עָלָיו נִבְנָה כָּל־עוֹלָמִי?...

מאיר מוהר

שִׁירִים

I

לֹא מְרֻבֶּה...

לֹא מְרֻבָּה תָּפַשְׂתִּי, יָהּ־אֵלִי:
בֵּית־חֹמֶר, הַרְחֵק מֵעִיר וּמִמְּתִים,
פַּת־לֶחֶם לְשָׂבְעָה וּמְעַט חָלָב בַּכֶּלִי
לְמַעַן בָּנַי, אֱלֹהִים!

וְלַיְלָה, בְּשׁוּבִי יְגֵעַ־עָמָל וּמְשׁוֹמֵם,
שְׁלַח אוֹרְךָ הַגָּנוּז אֶל נָוִי וְשִׂים
בְּלִבִּי מְעַט מֵרוּחַ־קָדְשְׁךָ הַמְּרוֹמָם
לְמַעַן בָּנֶיךָ, אֱלֹהִים!

II

לַמְּדֵנִי לְהוֹדוֹת לְךָ, אֱלֹהִים!

הַבֹּקֶר קִדְּמַנִי זִיו־עוֹלָם, עוֹלָמְךָ,
עֲבַרְתַּנִי נְהָרָה פּוֹרִיָּה.
נַפְשִׁי כֹּה חֲגִגָה, נַפְשִׁי כֹּה שְׂמֵחָה,
וְאוּלָם פִּי נֶאֱלַם דּוּמִיָּה.

רַעֲנַנּוּת וְצִנָּה

וְלֵחַ־מַעְיָנִים,

כְּאִלּוּ זֶה הָיָה זֶרֶם־אֵיתָנִים...

XIII

נַחַל שֶׁחָרַב...

נַחַל שֶׁחָרַב... אֲבָנִים לְבָנוֹת, חֲרוּכוֹת מִשֶּׁמֶשׁ, מְרַפְּדוֹת עֲרוּצְךָ,
שָׁמָּה בַהֹלֶף, בְּרֶדֶת הַגְּשָׁמִים, זֶרֶם עַז, פֶּרֶא הִתְפַּתֵּל וְסָעַר.
עָלָיו גִּלְגַּלְתָּ מֵימֶיךָ בֵּין פְּרָחִים, רָעוּ עֲדָרִים עַל שְׂפָתְךָ הַיְרֻקָּה,
נַעַר־הָרוֹעִים, עוֹר־כְּבָשִׂים עַל גַּבּוֹ, שִׁפְשֵׁף אֶת רַגְלוֹ בְּגַלְּךָ הַבָּהִיר.

עַתָּה שָׁמַמְתָּ. גְּדוֹתֶיךָ חֲשׂוּפוֹת. זָעוֹת לְטָאוֹת עַל חוֹלָן הַלּוֹהֵט.
שְׁרִיקַת עֲדָרִים נָדַמָּה, וּבוֹדֵד אֵשֵׁב עַל אֶבֶן מֵאַבְנֵי עֲרוּצְךָ.
אָהֹב אָהַבְתִּי בַחֹרֶף הָרַעֲנָן יֶרֶק גְּדוֹתֶיךָ וּבְדֹלַח גַּלֶּיךָ,
עַתָּה בַקַּיִץ, כִּי עָיֵף לְבָבִי, טוֹב לִי לְנַמְנֵם עַל חוֹלְךָ הַלּוֹהֵט.

XIV

לֶקֶט

דְּמָמָה וְנָהֳרָה. תֵּימָנִית יְשִׁישָׁה מְקוֹשְׁשָׁה שׂוֹכוֹת יְבֵשׁוֹת לְבְעֵרָה,
גַּבָּהּ הַכָּפוּף בֵּין יֶרֶק הַגְּפָנִים מַשְׁחִיר וּמַבְהִיק בְּזָהֳרֵי־הַבָּצִיר.
נֶכְדָּהּ הַשְׁחַרְחַר עִם פֵּאוֹת תַּלְתַּלִּים נֶאֱחָז בָּאֲוִיר בְּסִבְכֵי הַתְּאֵנָה,
פְּרוּסַת פַּת־קֵבָר בְּשִׁנָּיו, וְקוֹטְפוֹת יָדָיו הַזְּרִיזוֹת אַחֲרוֹנֵי הַפֵּרוֹת.
צִפּוֹר הִתְפָּרְצָה מִמַּעֲבֵה הַתְּאֵנָה, צִפְצְפָה פִּתְאֹם בְּשֶׁקֶט הָעוֹלָם,
יָרְדָה לָאָרֶץ הַחַמָּה וְנִקְּרָה פְּתוֹתֵי־הַלֶּחֶם, שֶׁנָּפְלוּ לְמָטָּה.
אַף גַּם אָנֹכִי נִלְוֵיתִי לַמְלַקְּטִים, דּוֹמֵם בְּשָׁכְבִּי עַל גִּבְעַת הַכֶּרֶם:
שְׂרִידֵי הַקַּיִץ לִי אֲלַקְּטָה חֶרֶשׁ, זָהֳרֵי־הַבָּצִיר הָרַכִּים, הַשְּׁלֵוִים.

רחובות, תרפ"א—פ"ב.

הוֹי חִדְלִי, חִדְלִי, צִפּוֹר אֱוִילָה,
לִשְׁפֹּךְ לַדּוּמִיָּה
גְּנִיחוֹתַיִךְ הַתְּפִלּוֹת, אֲשֶׁר כָּל אַחַת
דּוֹמָה לַשְּׁנִיָּה.

אַךְ בִּהְיוֹת הַבֹּקֶר וְהַשֶּׁמֶשׁ יָצְאָה
וְהַצִּפּוֹר דָּמָמָה,
שָׁמַעְתִּי שֵׁנִית אֶת בִּכְיָהּ הַתָּפֵל
מִתְּהוֹם הַנְּשָׁמָה...

XII

אַגֶּל

בַּשָּׂדֶה הֶחָרוּשׁ אֵשֵׁב עַל אֶבֶן לְבָנָה,
יְבֵשָׁה וְחַמָּה מִזָּהֳרֵי כִסְלֵו.
הָעוֹלָם יִשְׁלָו.
תְּכֵלֶת עֲמֻקָּה וְרָוָה. אֵין צֵל וַעֲנָנָה.

עָיַפְתִּי מְשׁוֹטֵט בָּאָרֶץ הַבְּהִירָה;
הַזֹּהַר הַלְּאַנִי, שִׁכְּרַנִי כְּיַיִן;
אַךְ צָמֵא אָנֹכִי וּמִסָּבִיב אֵין עַיִן,
גַּם עָמְדָה מִנַּשֵּׁב הָרוּחַ הַקְּרִירָה.

רַק אַגֶּל טַל אֶחָד מִתְנוֹצֵץ כִּפְנִינָה
בְּצֵל הַשְּׁקַעֲרוּרִית שֶׁל אֶבֶן מוֹשָׁבִי,
וּצְמוּדָה לוֹ עֵינִי, וְשׁוֹאֵב מִמֶּנּוּ לְבָבִי

כְּאִלּוּ לֹא הַחַיִּים אֶרְאֶה סְבִיבִי,
כִּי אִם אֶת בְּבוֹאָתָם הַנִּפְלָאת.

ז׳

כִּסְפִינָה נָמָה

כִּסְפִינָה נָמָה, בְּלִי נִיד מִפְרָשִׂים,
נִשְׁמָתִי רוֹגְעָה בְּצָהֳרֵי־יוֹם.
כְּאִלּוּ נָשָׁה הַיָּם סוּפוֹתָיו,
כְּאִלּוּ קָפְאָה לָעַד הַתְּהוֹם.

יֵשׁ רוּחַ רֶגַע לְאִטּוֹ יַחֲלֹף
וְגַל בִּשְׁנָתוֹ יְרַטֵּט דֹּם.
יִזְדַּעְזַע מִפְרָשׂ כְּנִזְכָּר פִּתְאֹם
בְּרֶמֶז־רָזִים, בְּצֵל־חֲלוֹם.

אַךְ טֶרֶם יִזְכֹּר חֲלוֹמוֹ כֻּלּוֹ,
אַךְ טֶרֶם יִתְפֹּשׂ הַסּוֹד עַד־תֹּם –
וְגָז הָרוּחַ. וְשׁוּב תַּרְדֵּמָה,
כְּאִלּוּ קָפְאָה לָעַד הַתְּהוֹם.

XI

כָּל הַלַּיְלָה בָּכְתָה צִפּוֹר
בְּכִיָּה מְשַׁעֲמֶמֶת.
כָּל הַלַּיְלָה זָעֲפָה נַפְשִׁי
הָאִלֶּמֶת.

אֵי לָאוּת? הַנְּשָׁמָה
חֲדָשָׁה וְשָׂשָׂה.
עַל כַּנְפֵי הַסְּעָרָה
הִיא שָׁרָה נִסְעָרָה,
הִיא טָסָה נַעֲלָסָה.

וּבְשַׁאֲגַת הָרֶגַע
שֶׁל יַם־הַחֲלִיפוֹת
לָנֶצַח הֵמִירָה
אֶת שִׁיר־הַמַּעְיָנִים
אֶת רִנַּת־הַנְּצָחִים
הַזַּכָּה, הַטְּמִירָה...

IX

מַה־מּוּזָר זֶה הַבֹּקֶר הַחֲרִישִׁי,
מַה־מּוּזָר זֶה הָעֶצֶב וּמַה־זָּךְ...
הַחַיִּים כְּמִתְאַפְּקִים. לַהַב אִשִּׁי
לֹא יַעֲלֶה וְלֹא יִשְׁקַע, כִּי אִם נָח.

לֹא זֹהַר וְלֹא צְלָלִים. נֹגַהּ חִוֵּר.
לֹא שֵׁנָה, לֹא יְקִיצָה, לֹא חֲלוֹם.
מַה־זָּר לְפִתְאֹם לִבִּי! רוֹאֶה־עִוֵּר
גַּם יִרְעַד, גַּם לֹא יִרְעַד עַל־פְּנֵי תְהוֹם...

וְאֵד לֹא־אֵד בָּאֲוִיר הָאֲבִיבִי.
הָעוֹלָם גָּלוּי־נִסְתָּר, כְּבִשְׁנַת.

וַיְבַשְּׂרוּ לַנְּשָׁמָה
תַּעֲנוּגוֹת נִפְלָאִים,
עֲדִינִים וְזַכִּים.

וְאוּלָם אַף פַּעַם
לֹא שָׁמְעָה עַד תֻּמּוֹ
אֶת שִׁיר־הַמַּעְיָנִים,
כִּי מָסְכוּ עָלֶיהָ
הַצְּלִילִים הַזַּכִּים
תַּרְדֵּמַת־עֲדָנִים.

אַךְ קִוְּתָה: בִּנְוּחָה
מִלֵּאוּת הַנְּדוּדִים
וְחָלְפָה הַתְּנוּמָה,
אָז תִּסְפֹּג אֶת שִׁירַת
הָעֲיָנוֹת הַזַּכָּה
עַד תֻּמָּהּ, עַד תֻּמָּהּ...

אַךְ הִנֵּה נֵעוֹרוּ
הָרוּחוֹת שֶׁנָּמוּ
וַתָּדָץ סְעָרָה,
וַיַּעַן לְקוֹלָהּ
הַיָּם מִתְּהוֹמוֹתָיו
בִּשְׁאָגָה נֶאְדָּרָה.

וְאַיֵּה תַּרְדֵּמָה?

וְיֵשׁ אֲשֶׁר יֵאָחֵז בִּסְבְכֵי רֶשֶׁת־נַפְשִׁי
חֲזוֹן־עֲדָנִים פֶּלְאִי, פְּאֵר וּנְהָרָה יַעַט,
אַךְ עֲצֹר בּוֹ לֹא אֶעְצֹר, אַל שְׁלַל־הַהוֹד לֹא אָעַט,
רַק אֶרְאֶה בוֹ וְאֶעֱלֹץ וַאֲשַׁלַּח אוֹתוֹ חָפְשִׁי...

VII

הַשֶּׁמֶשׁ הִשְׁקַתְנִי כּוֹס־זְהָבָהּ,
וָאֶשְׁכָּר – –
בֹּאִי אֵלַי! בֹּאִי אֵלַי!
בְּדָמִי מְרַצְּדָה שַׁלְהָבָה
נִרְהָבָה – –
מְזַנֵּק גַּל־נֹגַהּ סוֹעֵר וָחַי...

שׁוּרִי! לְשֶׁמֶשׁ יוֹקֶדֶת
הָיִיתִי – –
גַּם אַתְּ מַעְיַן־אֵשׁ, גַּם אַתְּ נַחְשׁוֹל־דְּרוֹר!
שֶׁמֶשׁ בְּשֶׁמֶשׁ נִצְמֶדֶת,
נִלְכֶּדֶת – –
שָׁרִים נִסְעָרִים עוֹלָמוֹת שֶׁל אוֹר...

VIII

מַעְיָנִים

בַּלַּיְלָה, בַּלַּיְלָה
אַט רָנּוּ מַעְיָנִים
מִסִּתְרֵי־מַעֲמַקִּים,

אַךְ דְּבוֹרִים לֹא תְרַוֶּינָה מִפְּרָחִים מְזֻיָּפִים
וְלֹא עֲלֵיהֶם יָעֵרוּ צִפֳּרִים צִלְלֵי־גִילָן.

VI

דַּיָּג

עַל שְׂפַת הַיָּם יָנוּחַ הַדַּיָּג בַּצָּהֳרָיִם.
מַה־מָּתוֹק אוֹר־הַשֶּׁמֶשׁ! הַמְּנוּחָה מַה־נְּעֵמָה!
עֲנָנוֹת צְחוֹרוֹת שָׁטוֹת בַּתְּכֵלֶת הָרוֹמֵמָה
וּקְהַל נְגֹהוֹת זַכִּים מְרַחֵף עַל הַמָּיִם.

יֵשׁ שִׁכְשׁוּךְ גַּל יִשָּׁמַע וּמַשָּׁק שֶׁל סְנַפִּירִים,
יִתְבַּעְבְּעוּ הַמַּיִם וְהִבְהִיק זְהַב־קַשְׂקֶשֶׂת.
הָקִיצָה, דַּיָּג עָצֵל! קוּם חִישׁ וּפְרֹשׂ הָרֶשֶׁת!
אַךְ נָעֲמָה הַמְּנוּחָה בְּצָהֳרֵי־יוֹם הַבְּהִירִים.

וְיֵשׁ גַּם אֲשֶׁר יַשְׁלִיךְ בִּצְחוֹק לַמַּיִם חַכָּה,
וְדָג מְפַרְפֵּר, מַזְהִיר חִישׁ יַעֲלֶה בַעֲמָלוֹ,
אַךְ שׁוּב בִּצְחוֹק־נְדִיבוּת לַמַּיִם יִזְרֹק שְׁלָלוֹ,
וְשׁוּב יִתְעַנֵּג דּוֹמָם עַל נֹעַם שַׁלְוָה זַכָּה.

בִּנְגֹהוֹת צָהֳרֵי חֶלְדִּי, עֵת רוֹגְעוֹת דֹּם הַתְּהוֹמוֹת,
עַל שְׂפַת הַיָּם, יַם־חַיַּי, אֶתְעַנֵּג עַל הַדְּמָמָה.
מַחֲשָׁבוֹת בָּאוֹת, דָּאוֹת כָּעָב בִּתְכֵלֶת־רָמָה
כִּדְגִים שׁוֹקְעִים—עוֹלִים יְפַרְכְּסוּ חֲלוֹמוֹת.

אִם רוּחַ קָדְשְׁךָ, הַמְשׁוֹרֵר, סָר מִמֶּךָּ –
אֶת רֹאשְׁךָ הַרְכֵּן דּוּמָם וְחַכֵּה וְהִכָּנַע.

בְּשַׁלְהֲבוֹת אֵשׁ זָרָה אֶת לִבְּךָ אַל תְּלַבָּה,
אַל תָּעִיר לִבְלִי־עִתָּהּ אֶת נַפְשְׁךָ הַנִּמָּה!
רַק צֶמַח דַּל וּמִצְעָר יְלַבְלֵב בַּחֲמָמָה,
עֵת סָבִיב תְּשַׁלֵּט קָרָה וְאֹפֶל־עַד יִתְעַבֶּה.

אַךְ אִילָן גֵּא וְחָסֹן לְשֶׁמֶשׁ־עָל יְחַכֶּה
וְנִכְנָע יָכֹף רֹאשׁוֹ לְרוּחוֹת־חֹרֶף קָרִים:
מִתַּחַת כְּסוּת־הַקֶּרַח בּוֹ כֹּחוֹת־רָז נִצְבָּרִים,
עַד יִצְחַק אָבִיב חָדָשׁ וְאוֹר־בְּלִי־גְבוּל יְפַכֶּה...

V

מַה־נָּאֶה אִילָן זֶה! מַה־יָּרֹק בּוֹ כָּל עָנָף!
מַה־זָּקוּף בּוֹ הַגֶּזַע! מַה־גֵּאָה הַצַּמֶּרֶת!
אַךְ לָמָּה בּוֹ לֹא נִשְׁמַע קוֹל צִפּוֹר מְשׁוֹרֶרֶת?
אַךְ לָמָּה בֵּין עֲנָפָיו לֹא נִרְאָה הִבְהוּב כָּנָף?

מַה־נָּאֶה פֶּרַח זֶה! לְמַרְאוֹ עַיִן תָּשִׂישׂ!
מַה־יָּפָה גִזְרַת טְרָפָיו, מַה־פְּלָאִית רִקְמַת צְבָעָיו!
אַךְ לָמָּה לֹא יִתְעַלֵּס בֵּין עָלָיו פַּרְפַּר־זָהָב?
אַךְ לָמָּה דְבוֹרָה צְמֵאָה לֹא תֵשְׁתְּ מִכּוֹסוֹ עָסִיס?

אֲהָהּ! מִנְּיָר עֲשׂוּיִם הַפֶּרַח גַּם הָאִילָן
וְהָמוֹן תָּם יִתְפַּלֵּא: „הָאָח, מַה הֵמָּה יָפִים!“

III

בִּנְשׁוֹב מִיָּם הָרוּחַ.

בִּנְשׁוֹב מִיָּם הָרוּחַ, וַיִּקְדְּרוּ הַשְּׁחָקִים,
וַיּוּעַם אוֹר הַיּוֹם, וַתְּהִי אֲפֵלָה חִוְּרָה,
וְאֵשׁ חֲזִיז לֹא־צָפוּי אֶת עֵינַי פִּתְאֹם עִוְּרָה,
וְגֶשֶׁם עָלָיו נִתַּךְ עַל הָרִים וַעֲמָקִים,

צַעִירֵי־בְרוֹשִׁים בְּהִירִים הִתְלַבְּטוּ לַעֲבָרִים,
וּמָסָךְ רוֹטֵט, נוֹזֵל הִתְנַדְנֵד עַל הַכְּרָמִים,
וּסְחוּף קִלּוּחִים קָרִים וְנִדְהָם מִן הָרְעָמִים
טָס נֶשֶׁר דְּחוּף־הַסְּעָרָה אֶל קִנּוֹ שֶׁבֶּהָרִים.

אַךְ אַיָּם, הָרֵי־תְכֵלֶת, אֲפוּפֵי אַד־נְהָרָה?
אַי עֶדְנַת שִׂרְטוּטֵיהֶם הַקַּלִּים, הָאַדִּירִים,
שֶׁגִּלּוּ לִי תַעֲלוּמוֹת מְנוֹף חֲלוֹמוֹת בְּהִירִים?
הֵם אָבְדוּ בָעֲנָנִים, הֵם נִמְוְגוּ בַסְּעָרָה...

הֵם פִּנּוּ אֶת מְקוֹמָם לְיֹפִי חָדָשׁ, אַחֵר,
לְיֹפִי עֲנָנִים קוֹדְרִים, מְרֻטְּשֵׁי בְרַק־אֵיתָנִים...
הַמְשׁוֹרֵר! אַל תִּתְאַבֵּל, אִם גָּז חֲזוֹן־עֲדָנִים:
מִקִּבְרוֹ יָצִיץ חָדָשׁ, וְאַף אִם גַּם יְאַחֵר...

IV

אִם נִרְדַּם יָם נֶאְדָּרִי...

אִם נִרְדַּם יָם נֶאְדָּרִי וְסַעַר גַּל לֹא יָנַע,
שָׁוְא תֵּשֵׁב בּוֹ: לֹא יָעוֹר הַיָּם מִנְּשִׁיבוֹתֶיךָ!

לִי חֶרֶשׁ תְּצַפְצֵפְנָה – וְנַפְשִׁי שָׂשָׂה, שָׂשָׂה –:
„אֵלֵינוּ בֹּא, הִתְרוֹמֵם! כָּמוֹנוּ קוּם וּרְחַף־נָא!"

תִּרְמֹזְנָה לִי בַּכָּנָף, תִּקְרֶאנָה לִי בַּגָּרוֹן,
תְּיַשֵּׁרְנָה, תִּסְתּוֹבֵבְנָה, תִּצְלַלְנָה כָעוֹפֶרֶת.
וַיְהִי כִּי מָלְאָה נַפְשִׁי מְטִיסַת־הַתִּפְאֶרֶת,
וָאָצוּד כְּנַף־רְנָנִים לִהְיוֹת לִי לְזִכָּרוֹן.

שַׂמְתִּיהָ לְמִשְׁמֶרֶת בִּכְלוּב רְחַב־יָדַיִם,
זַרְזוֹנִים כְּזַרְעוֹנַי לֹא טָעֲמָה מֵעוֹדָהּ.
אַךְ אָנָה פָּנָה זִיוָהּ? אַךְ אָנָה פָּנָה הוֹדָהּ?
הֲזֹאת הִיא בַּת־הָאֲוִיר, לְמוּדַת־הַשָּׁמַיִם?

עַל שְׂדוֹת־הָרָז, שְׂדוֹת נַפְשִׁי, הִתְעוֹפְפוּ חֲלוֹמוֹת,
לָהֶם בְּרַק שֶׁבַע שְׁמָשׁוֹת, לָהֶם כָּל צִבְעֵי קֶשֶׁת,
וָאֶחְמְדֵם בִּלְבָבִי וָאֶפְרֹשׂ לָמוֹ רֶשֶׁת
מִצְלִילִים עַזִּים, דַּקִּים, מִנְגִינוֹת כְּמוּסוֹת, הוֹמוֹת.

וְאָמְנָם יֵשׁ שֶׁעָלָה חֲלוֹם רַב־הוֹד בְּרֶשֶׁת,
בִּכְלוּב שִׁירָתִי שַׂמְתִּיו, בֵּין שְׂרִיגֵי הַחֲרוּזִים.
הִרְוֵיתִיו אֵשׁ גַּעְגּוּעִים עֲדִינִים וְעִזּוּזִים,
הִשְׁקֵיתִיו דַּם נִשְׁמָתִי הַיּוֹקְדָה, הַמִּתְרַעֶשֶׁת.

אַךְ הָהּ, לֹא אַכִּירֶנּוּ... הָהּ, תָּמִיד מִדֵּי גִשְׁתִּי
לִרְאוֹת בּוֹ, יִבְכֶּה לִבִּי: הַאָמְנָם זֶה חֲלוֹמִי,
שֶׁאֵלָיו הָמָה לֵילִי, שֶׁאֵלָיו שִׁוַּע יוֹמִי?
וְעַתָּה זָר וְחִוֵּר יְפַרְכֵּס דּם בְּרִשְׁתִּי...

דוד שמעונוביץ

שִׁירִים

I

אֶחָד מִנִּי אֶלֶף

מֵרִבְבוֹת גַּרְעִינִים, גַּרְעִינֵי־רָז לַזֶּרַע,
יִשָּׂאֵם בְּאֶבְרוֹתָיו מִנּוֹף אֶל נוֹף הָרוּחַ,
רַק אֶחָד מִנִּי־אֶלֶף עַל אַדְמַת־פְּרִי יָנוּחַ
וְדָבַק בָּאֲדָמָה, וְחַי וְעָשָׂה פְּרִי

מֵרִבְבוֹת נִיצוֹצוֹת, חֲבוּרַת־גִּיל מַזְהֶרֶת,
מִתַּחַת פַּטִּישׁ חָרָשׁ יָרוּצוּ חָפְשִׁים חוּצָה,
רַק אֶחָד מִנִּי־אֶלֶף לֹא יִדְעַךְ תּוֹךְ הַמְּרוּצָה
וְהִבְעִיר שַׁדְמוֹת־קָמָה וְשָׂרַף הֵיכְלֵי־קֶרֶת.

מֵרִבְבוֹת חֲלוֹמוֹת עֲנָגִים וּגְאֵיוֹנִים
בִּלְבַב הַשָּׁר יָהֵלּוּ, עֵת רוּחַ־רֹם יֵעָרֶה,
רַק אֶחָד מִנִּי־אֶלֶף בַּלֵּב בְּעֹז יִתְעָרֶה,
רַק אֶחָד מִנִּי־אֶלֶף לֹא יֹאבַד בְּלִי פִּתְרוֹנִים.

II

בַּכְּלוּב

עַל שַׁדְמוֹת־בָּר מַזְהִיבוֹת צִפֳּרִים תִּתְעוֹפַפְנָה.
מַה־יָּפָה, מַה־חָפְשִׁיָּה טִיסָתָן הַנַּעֲלָסָה!

שִׁיר כָּל־חִזָּיוֹן, הֶגְיוֹן כָּל־נֶפֶשׁ

לֵאלֹהִים, אֱלֹהֵי הַדּוֹרוֹת.

הֲלֹא רְצוֹן אֵל בָּעוֹלָם, בַּדּוֹרוֹת,

הֲלֹא יִקְרָא לָאָדָם לְהַכִּירוֹ, לְדַעְתּוֹ,

לָשִׁיר אֶת שִׁיר־יָהּ עַל אֶרֶץ רַבָּה,

כִּי יִשְׁאַב חָכְמַת־אֵל מִגְּנָזֶיהָ,

כִּי יָבֹא בִּנְתִיב הַנֵּצַח וְהָאֹשֶׁר,

אֲשֶׁר נְתָנוֹ אֱלֹהִים לָאָדָם וְלָעַמִּים.

צפת.

וְאִם לֹא צִוָּהוּ בִקְשׁוֹ.
כִּי מִצְוַת לְבָבוֹ זֹאת לוֹ מֵעֵת הֱיוֹתוֹ
שְׂאֵת חֶמְדַּת־אֱלֹהִים בְּקִרְבּוֹ כָּל־הַיָּמִים.
וּמַה־נְּגִינַת כָּל־הַיָּמִים בְּלֹא־אֵל,
וּמַה־שִּׁירַת כָּל־הַדּוֹרוֹת בְּלִי אַהֲבַת־אֵל?!
אִי כֹּבֶד־חָכְמָה, מִשְׂכַּל־תְּבוּנָה,
בִּלְעֲדֵי שִׁיר־הֶגְיוֹנוֹ?
אֵיךְ זָר לֵב אָדָם לֵאלֹהָיו לְלֹא חֶמְדַּת־יוֹם,
אֵיךְ לֹא יָשִׁיר שִׁירוֹ עַל גַּאֲוַת־אֵל,
הוֹד־חֶזְיוֹנוֹ בְּזִיו־הַהֲוָיָה וּבַהֲוָיָה עַצְמָהּ?!
אֵיךְ לֹא יַקְשִׁיב גַּם שִׁיר הָ„אֶחָד"
עוֹלֶה מִכָּל חֶלְקֵי הַהֲוָיָה, מִנִּפְרָדֶיהָ,
לִהְיוֹתָהּ קֶסֶם אֶחָד בְּשִׁירַת הַכֹּל,
מְקֻסָּמָה מֵרְצוֹן הָ„אֶחָד" בַּהֲוָיָה וּלְאַחֲרֶיהָ.
בְּכָל חִבָּה וִיקָר נָטָה רְצוֹן־אֵל
אֶל נֶפֶשׁ הָאָדָם הַגְּנוּזָה
וְנִכְסֶפֶת אֶל אֲשֶׁר־לֹא־כָאן,
אֶל אֲשֶׁר־לֹא־כָאן!
יִזְרַע אֱלֹהִים חַיִּים חֶסֶד עַל כָּל שְׁבִילֶיהָ,
וְהִיא כְמֵהָה תִקְשֹׁר כְּתָרִים לוֹ,
תַּתְוֶה נְתִיבוֹת אֵלָיו –
מִלֵּב, מִנֶּפֶשׁ, חֵן־הִגָּיוֹן וָשִׁיר,
מִקִּסְמֵי חָכְמַת־אֱלֹהִים, מִכְתַּב־אֱלֹהִים,
אֱמֶת כָּל נָבִיא וְחוֹזֶה, כָּל שְׁבִילֵי־הַקֹּדֶשׁ,
מֵאֲמַת הַיָּמִים, אֱמֶת הַדּוֹרוֹת.

הֲלֹא אָב הוּא, וּכְאֵם גַּם רַחֵם,
מַעְיָן אָח הִזְהִיר,
מַהֲלֻמוֹת לֵב אָחוֹת נִשְׁמַע,
וַיְהִי בְקִסְמֵי הָרַעְיָה הָאֲהוּבָה,
בְּנִחוּמֵי בֵן וּבַת הוּא־הוּא!
מִי הִשְׁקִיף לַמֶּרְחַקִּים וַיַּרְא זִיווֹ עַל הֶהָרִים,
מִי שָׁמַע שִׁירוֹ עַל בָּמֳתֵי־מְאוֹרוֹת יוֹם וָלַיְלָה,
מִי הִקְשִׁיב לְנִבְלֵי־הַחָכְמָה, וַתִּמּוֹג נַפְשׁוֹ בוֹ?!
אֱלֹהִים פֶּלֶא, אֱלֹהִים אָב הָיָה וְהֹוֶה,
הִסְתִּיר סוֹדוֹ מֵאַחֲרֵי הַיְצִירָה כְּנֶפֶשׁ אֲשֶׁר עָשָׂה,
וְהָעוֹלָם כֻּלֹּא־אַהֲבָה,
יִקְרָא בוֹ וּמִמֶּנּוּ לָאָדָם אֵלוֹ,
וּבְלִבּוֹ יַעַל יוֹם־יוֹם הַקּוֹל כִּמְנַגְּינוֹת־אֱלֹהִים,
יֵבְךְּ גַּם יָרֹן;
אֶת־הָאָדָם נִפָּה אֵל גַּם רְחָמוֹ,
לְקָרְבוֹ אֵלָיו יְחַכֶּה, יְצַפֶּה
מֵעֵת אָמַר „יְהִי אוֹר" וְלֹא אוֹר.
וְעוֹלָם עָשָׂה כְעַל אֳבְנָיִם,
בּוֹ מַהֲלְכִים מֵאֶחָד לַשֵּׁנִי,
וְגָנוּז בְּכֻלָּם סוֹד־יָהּ,
וּפֶלֶא לַחֹמֶר כְּלָרוּחַ,
בַּאֲשֶׁר הַכֹּל אוֹמֵר שִׁירָה,
וְאֵין דָּבָר בַּהֲוָיָה בְּלִי שִׁיר־יָהּ,
בְּלִי תִקְוַת־יָהּ.
וַיְהִי הָאָדָם הָעוֹלֶה רִאשׁוֹן עַל סֻלַּם־יָהּ,
דָּנָהוּ מַהֵר עַל עָזְבוֹ אֵל,

מַדּוּעַ אֵין דָּן דִּין, מוֹצִיא אוֹר־עוֹלָם, אֱמֶת לַאֲמִתָּהּ?! –
בָּכְתָה, בָּכְתָה עָלַי שְׁכִינַת־עוֹלָם וַתִּתְיַפֵּחַ מָרָה.

II

הוֹ עוּרִי, הַחָכְמָה! גַּבָּל־אֱלֹהִים, שִׁירָה בָּעֹז!
הֲלֹא מִלָּתֵךְ קֶסֶם, נִיבֵךְ – פֶּלֶא־יָהּ,
תּוֹעָה אַתְּ מִלְּפָנִים, וּכְמוֹ רְחוֹקָה –
וְלֹא עַרְטִילָאִית אָתְּ!
שֶׁמִּלָּתֵךְ אוֹר, סוּת־שָׁנִי עִם עֲדָנִים –
וְאַתְּ מוֹלֶכֶת בְּיָהּ!
לֹא אִוִּית שְׁכוֹן עִם שְׁרִירוּת־אָדָם וְגַם תִּשְׁכְּנִי:
תְּצַפִּי לִפְרִי דוֹר עַד אִם יִגָּמֵל,
אִם רָאָה בְּרָעָתוֹ,
וְדַי עֹז וְנֹחַם לָךְ כִּי יַכִּירֵךְ!
הוֹי, שִׁירִי לִי שִׁיר־הַקְּסָמִים,
אֲשֶׁר יַעַל אֵלַי מִסִּפְרֵךְ־קֶדֶם,
הֲבִינוֹתִי בְּחָכְמַת־אֱלֹהִים,
נְמוֹגוֹתִי וָאֶרְעַד עַד־מְאֹד,
גְּאֻלָּה בִכְנָפֵךְ, וְאֵבֶר־וֶרֶד לָךְ
לְהַעֲלוֹת אָדָם עַד אֱלֹהִים,
וֵאלֹהִים – אַהֲבָה!
קָסֹם יִקְסֹם לַנֶּפֶשׁ קֶסֶם יוֹם וָלַיְלָה,
קְסָם דּוֹרוֹת, קֶסֶם כָּל־חָזוֹן וָשִׁיר,
וּמַה־יִּקְסֹם מֵאֵל, מַה־יִּקְסֹם מֵאֱמֶת,
מַה־יִּמְשֹׁךְ לֵב כַּחַיִּים –
וֵאלֹהִים – חַיִּים!

גַּם הִזְקִין, וְכִנּוֹרוֹ לְאוֹר יָמִים חֲדָשִׁים כִּי הִתְעוֹרֵר,
וַיִּמְלֵךְ אֱלִילָיו חֲדָשִׁים עַל יֹפִי, גְּבוּרָה וְרוּחַ,
וְשׁוּב נִגַּר דַּם־אָדָם בְּעָצְמַת כּוֹבְשֵׁי־עוֹלָם לְלֹא־גְבוּל,
רַק עַד אֱלֹהָיו לֹא בָא הָאָדָם, אַל כָּל־הַגְּבוּלִים וְאַחֲרֵיהֶם.
רַד גַּם הָאָדָם אֶל חֲזוֹן אֱלֹהִים – לֹא־אֱלֹהִים, לַשֶּׁקֶר,
וּלְאוֹר סֻלָּם מַתְעֶה עוֹמֵד לַשָּׁמַיִם רַב הַהֶרֶג עוֹד.
הַאָמְנָם יַעַן לֹא שְׁלוֹם־אֱלֹהִים אִתּוֹ בְּאוּהוּ כָּל־אֵלֶּה,
וְלֹא בִקְשָׁהוּ בְּכָל־זֹאת בְּלֵב אֱמֶת הַהֲוָיָה וּבְתוֹרָתוֹ אֶחָת! –
מָה אָמַר אַל לְאָדָם, לְעַמִּים, וּמַה־יַּחְקְרוּ לֵב בַּכֹּל?!
הַן אֱמֶת לָאֵל, הַכֹּל יָעִיד עָלֶיהָ – וְלֹא נִמְצָאָה לָאָדָם!

וַיָּבֹא דוֹר אַחֲרוֹן, וַיַּעֲזֹב כֹּל בְּרֶסֶן־הַנְהָגָתוֹ:
לֹא אֵל, לֹא אֱלִיל, וַיֹּאחֵז בַּכְּפִירָה וּבְכַחַשׁ דַּרְכּוֹ,
הִתְפָּאֵר בְּרָמְסוֹ כָל גָּדֵר וְכִמְעַט זָרַח עָלָיו אוֹר־חֹפֶשׁ,
וַיּוֹצֵא שְׁלָטִים לִזְנוּת וְהָאַהֲבָה נִמְכֶּרֶת בַּשְּׁוָקִים.
אַהֲבָה – אֲשֶׁר לֹא גְבוּל לָהּ עַד־מָה וְלֹא תִשָּׂא כָל־פְּרִי,
מַדָּע, מַדָּע – לְלֹא אוֹר־אֱמֶת, קֹדֶשׁ – לְלֹא אַהֲבַת־אָדָם!
הִתְפַּתְּחוּת – לְהֶרֶג רַב, שֶׁמֶשׁ חֲדָשָׁה עַל קָרְבְּנוֹת־אָדָם!
עַד אֱלֹהִים אֵין בָּא בְּכָל־אֵלֶּה, אֵין מַתְוֶה נְתִיבִים אֵלָיו,
אֻמְלַל צֹאן־אָדָם תַּחַת שֵׁבֶט הַנּוֹגֵשׂ לְלֹא חֶמְלָה וּפְדוּת,
וּפוֹרְקֵי עָלָם יְשׁוֹמְמוּ אֶרֶץ וְתֵבֵל אַחֲרֵי חָרְבְּנוֹתֶיהָ.
דַּם אַחֲרִית לְלֹא־אַחֲרִית, דַּם קֵץ לְלֹא־קֵץ, דַּם־אָדָם רַב,
וְלֹא תֵחָקֵר אֱמֶת־אֵל לָאָדָם, חֹפֶשׁ־אָדָם לַנְּתִיבִים.
הֵן תַּאְדִּיר אֱמֶת בֵּאלֹהֶיהָ, עֹז־מַלְכוּת לָהּ בּוֹ וְנֹחַם לָהּ,
לָמָּה יְאֻמְלַל כֹּה הָאָדָם וְתֵבֵל בִּכְאֵבוֹ נֶאֱלָמָה,
הֲלֹא פֵשֶׁר לְחָכְמַת־אֵל וּצְדָקָה בִּנְתִיבוֹתֶיהָ.

י. צ. רמון

מִשִּׁירוֹת הַזְּמָן

I

עָבְרָה עָלַי כְּסוּפַת־מִדְבָּר שְׁכִינַת־עוֹלָם וַתֵּבְךְּ מָרָה:
עַד־מָתַי עוֹלַם־יָהּ יַשַּׁם וְלֹא שְׁבִיל לָאָדָם בַּחַיִּים,
לֹא יַחֲקֹר כְּאֶחָד נְתִיבוֹת־אֱלֹהִים, יִמְצָא שָׁלוֹם בִּמְחוֹזוֹ,
וְיָרַם נֵס־אֱמֶת לְכָל בָּאֵי־עוֹלָם, נֵס הַחַיִּים וְהַצֶּדֶק.
נִשְׁפַּךְ דַּם־אָדָם עַד־עוֹלָם, תֹּאחֵז פַּלָּצוּת לַשֵּׁמַע,
יִשְׁלַט הַשַּׂר בָּעֶבֶד וּבְנַפְשׁוֹ, וְעָבָד בַּאֲדוֹנוֹ כִּי־קָם.
תּוֹרָה לֵאלֹהִים רַק אַחַת, מִשְׁפָּטָהּ לְעַמִּים וּלְאָדָם,
וַיְחַלְּלוּהָ כֹּהֲנִים זֵדִים וּבְזֹה־אָדָם יְרַמְּסֻנָּה.
נָלוֹזוּ נְתִיבוֹת־הַקֹּדֶשׁ, נִפְרְעָה כָל־תַּרְבּוּת בָּאָדָם,
וַתֶּאֱבַל תֵּבֵל עַל־יוֹשְׁבֶיהָ, כִּי אָבְלוּ, שָׁמְמוּ בְתוֹכָהּ,
וְאָדָם מֵת מֵאֱלֹהָיו, אָבַד שִׁבְרוֹ, כָּל־תּוֹחַלְתּוֹ בָהּ.
זֹהַר אַחֲרִית־הַיָּמִים יִשָּׁפֵךְ לָרִיק עַל מְלֹא־הָאָרֶץ,
וְשֶׁמֶשׁ יְמֵי־קֵץ לֹא תַגַּהּ שְׁבִילִים חֲדָשִׁים לְעַמִּים תַּחְתֶּיהָ.

מִקַּדְמֵי יְמֵי־עוֹלָם הָיְתָה יַד הָאָדָם בָּאָדָם,
לְאוֹר־יָהּ לֹא הָלַךְ, אֶל דְּבָרוֹ בְאָדָם וּבְתֵבֵל לֹא שָׁעָה,
הוּא שָׁעָה אֶל אֱלִילָיו, אֶל הַזִּמָּה וְאֶל הָרֶצַח,
וַיִּהְיוּ כָל־דְּרָכָיו וְתוֹרוֹתָיו מֵחַטַּאת־עַצְמוֹ עַל חַיָּיו.

שַׁאֲנִי סָבָא וְסַבְתָּא וּלְךָ, רַבִּי שִׂמְחָה״... – „לַאו־דַוְקָא, –
הִפְסִיק אֲמָרָיו ר׳ שִׂמְחָה,–לַאו־דַוְקָא, אֲנִי לֹא דִקְדַּקְתִּי.
אוֹתוֹ סָבָא וְסַבְתָּא – אֲנִי וְזוּגָתִי. וְאֵרַע
לָנוּ הַנֵּס וְנִצַּלְנוּ, וּבָרוּךְ הַמָּקוֹם שֶׁעָשָׂה
לָנוּ שׁוּב נֵס גַּם הָשַׁתָּא וְנָהַג אֶת־שְׁנֵיכֶם לְסַקְלְקֵי
לַשְׁלִים הַמִּנְיָן״. הִתְקַצֵּף וָוֶה וְהֵרִים אֶת־קוֹלוֹ:
„אוֹתוֹ נֵס לֹא מִשָּׁמַיִם, כְּלַךְ־לְךָ אֵצֶל סַמִּילָא!״
הִפְסִיק דִּבּוּרוֹ גַם מָנְדֶל: „הוּא בַעַל־הַנִּסִּים״... – „לַאו־דַוְקָא, –
נָפַל לְתוֹךְ דְּבָרָיו ר׳ שִׂמְחָה,–לַאו־דַוְקָא סַמִּילָא״...

וַיָּקָם,
יָצָא מֵאֵצֶל הַשֻּׁלְחָן... וְנִכְנַס ר׳ שִׂמְחָה, וּבְיָדָיו
נַעֲלֵי־לֶבֶד בְּאַחַת, וּשְׁנֵי זוּגוֹת הַמַּגָּפַיִם
תְּלוּיִם בְּאָזְנֵיהֶם בַּשֵּׁנִית. וַיִּקְפָּא ר׳ מָנְדֶל עַל כִּסְאוֹ,
הִבְלִיט ר׳ וָוֶה אֶת־עֵינָיו כְּאוֹתוֹ הַסַּרְטָן וְנָדַם.
פָּעַר ר׳ מָנְדֶל אֶת־פִּיו – וַיֵּשֶׁב וּמִלָּה לֹא הוֹצִיא,
עַד שֶׁהִשְׁמִיעַ סוֹף־סוֹף, מִתְקַשֶּׁה בְחִתּוּךְ אֲמָרָיו:
„וְאוֹתָן נְעָלִים – אָמַרְנוּ לָרַצְעָן – מָה הֵן תַּקָּנָתָן?״
חִיֵּךְ ר׳ שִׂמְחָה, וַיֵּשֶׁב וַיִּמְזֹג לוֹ יַיִן בְּכוֹסוֹ:
„יַעֲלֶה טְלַאי בְּנַעֲלֶיךָ וְשִׂכּוֹר זֶה טֶרֶם עוֹד יָבֹא.
לִכְשֶׁתָּבֹאוּ בְעוֹד שָׁנָה נִדְרְשָׁה לָמוֹ – חַיֶּיךָ!
אַחָא, תֵּן עֵינְךָ בַּכּוֹס, הֵן פּוּרִים רַק פַּעַם בַּשָּׁנָה״.
הֵעִיף ר׳ מָנְדֶל שְׁמוּרוֹתָיו, שָׁהָה מִסְתַּכֵּל בְּשִׂמְחָה,
אַחַר נָטַל אֶת־כּוֹסוֹ, הֱרִיקָהּ וַיְמָעֵךְ אֶת־קוֹלוֹ:
„שִׂמְחָה, יִכָּנֵס הָרוּחַ בַּאֲבִי־אָבִי־אָבִיו – וְדַוְקָא״.

מִי הֵם הַבָּאִים לִקְרָאתָהּ.. וּבְעוֹד שָׁעָה קַלָּה הִקִּיפוּ
שְׁמוֹנָה זְאֵבִים אֶת־סַבְתָּא, כִּתְּרוּהָ מִכָּל הָעֲבָרִים.
יָשְׁבוּ עַל עַכּוּזֵיהֶם, מִסְתַּכְּלִים בָּהּ וְעֵינָם לוֹהֶטֶת.
יֵשׁ אֲשֶׁר יִפְעַר הָאֶחָד אֶת־לוֹעוֹ וּמַקִּישׁ בְּשִׁנָּיו,
קָפְאוּ כְּאֶבֶן מַאֲפִירָה – לֹא גָרְעוּ מִמֶּנָּה עֵינֵיהֶם.
נָמַס לְבַב סַבְתָּא וַיִּפֹּל. קִבְּלָה עָלֶיהָ גְּזַר־דִּינָהּ,
רָצְתָה לֵאמֹר הַוִּדּוּי וּפָרְחוּ מִמֶּנָּה הַמִּלִּים.
חָזְרָה עַל „מוֹדָה אֲנִי", הִרְכִּינָה אֶת־רֹאשָׁהּ – וְיָשְׁבָה.
סַבְתָּא מַבֶּטֶת בַּזְּאֵבִים, וּזְאֵבִים מִסְתַּכְּלִים בְּסַבְתָּא.

פִּתְאֹם זָקַף הָאֶחָד אֶת־אָזְנָיו וְהִפְנָה אֶת־רֹאשׁוֹ,
זָקְפוּ גַם יִתְרָם אָזְנֵיהֶם, הִתְאוֹשְׁשָׁה הַזְּקֵנָה, הִבִּיטָה:
אֵיזֶה צֵל מַשְׁחִיר בָּא קָרֵב, צֵל שָׁחוֹר עַל לִבְנַת הַשֶּׁלֶג.
תְּחִלַּת דִּמְדּוּמֵי־הַשַּׁחַר – שָׁמַיִם הִתְחִילוּ מַחֲוִירִים –
תַּבְנִית אִישׁ, רוֹכֵב בַּשָּׂדֶה... וְעָמְדָה הַתְּמוּנָה עַל עָמְדָהּ
וְקוֹל אָדָם קוֹרֵא: אַטּוּ!... אַטּוּ!... וַיִּזְדַּעְזְעוּ הַחַיּוֹת,
הֵילִיל הַגָּדוֹל בַּזְּאֵבִים, וְקָמוּ וְעָמְדוּ עַל־אַרְבַּע.
שׁוּב קוֹל הַקּוֹרֵא: אַטּוּ!... אַטּוּ!... וַיִּתְיַצֵּב הַגָּדוֹל,
הֵרִים אֶת רַגְלוֹ הָאַחַת... וַיַּעַשׂ אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה
אֶל הַמַּזְחֶלֶת וְהַזְּקֵנָה – כְּמַעֲשֵׂה כֶּלֶב בְּשַׁעְתּוֹ.
עָשָׂה הַגָּדוֹל בַּזְּאֵבִים, וַיַּעֲשׂוּ אַחֲרָיו גַּם יֶתֶר
שִׁבְעַת הַזְּאֵבִים לְהָרִים רַגְלֵיהֶם לְעֵבֶר הַזְּקֵנָה.
וְשׁוּב קוֹל הַקּוֹרֵא: אַטּוּ!... פָּרְצוּ הַחַיּוֹת וְנָסוּ – – –
וְנִגַּשׁ הָאִכָּר הַקָּרֵב וְהֵבִיא אֶת־סוּסוֹ בִּזְרוֹעוֹת
עֶגְלַת־הַחֹרֶף... וְהֵבִיא אֶת־סַבְתָּא כָּל־עוֹד בָּהּ נִשְׁמָתָהּ.

עָנָה ר' מֶנְדֶּל וְאָמַר: „נִסִּים לָאו תָּמִיד מִתְרַחֲשִׁים,

הִפְנָה אֶת רֹאשׁוֹ לִשְׂמֹאל וְהִתְחִיל פּוֹסֵעַ לְאִטּוֹ,
חוֹצֶה בַּשֶּׁלֶג הַנֶּעֱרָם, אַחֲרֵי־כֵן אָחַז בִּדְהָרָה,
הֵבִין סָבָא, כִּי מָצָא לְפָנָיו הַדֶּרֶךְ הַכְּבוּשָׁה.
עוֹד שָׁעָה קַלָּה וְרוֹדְקָא מִזְדָּרֵז מֵעַצְמוֹ, וּבְרִיצָה
קַלָּה שֶׁבְּקַלָּה בָּא וְנִתְקַל בְּגָדֵר מִקְלַעַת־צַפְצָפוֹת,
וְאַחַר הַגָּדֵר שׁוּב גָּדֵר, וְאַחֲרֵי הַגָּדֵר גַּם בַּיִת;
דָּפַק סָבָא בַּחַלּוֹן וְהִבְהִיל אֶת בַּעַל־הַבַּיִת.
יָצָא הָאִכָּר וְשָׁאַל, וְהִכְנִיס אֶת סָבָא וְהוּא קוֹפֵא:
„חוּשָׁה, רְחִימָא, הַשָּׂדֶה, צֵא בְּעִקְּבוֹתַי וְהַצִּילָה
נֶפֶשׁ סָבָתִי, אַךְ מַהֵר”... וַיַּעַל עַל־גַּבֵּי הַתַּנּוּר.

וְסַבְתָּא נִשְׁאֲרָה בַּשָּׂדֶה, יְרֵאָה לֹא הָיְתָה, לַאו־דַּוְקָא,
יָשְׁבָה, הִסְתַּכְּלָה לְעֵבֶר הַשָּׂדֶה, שָׁם נֶעְלַם הַזָּקֵן,
וְאָרְכָה לָהּ שַׁעְתָּהּ. הִרְגִּישָׁה אֲשֶׁר הַקּוֹל לָהּ מִתְנַבֵּל,
שָׁלְחָה אֶת יָדָהּ לַצִּקְלוֹן, הוֹצִיאָה אֶת קַנְקַן הַיַּיִן,
מָזְגָה לָהּ כּוֹס וְעוֹד אַחַת – וְחַם לָהּ! וַתִּטְעַם מִכְּעַךְ
וְיָשְׁבָה וְחִכְּתָה... וּבְשִׁבְתָּהּ הֵסִיחָה אֶת דַּעְתָּהּ לִדְבָרִים.
אָמְרָה: לַאו שַׁנָּה... לַאו שַׁנָּה... וְכַךְ הָיְתָה סַבְתָּא יוֹשֶׁבֶת
בְּגַפָּהּ בַּשָּׂדֶה בַּשֶּׁלֶג. פִּתְאֹם רָאֲתָה, כְּאִלּוּ
נִיצוֹץ מְהַבְהֵב בַּמֶּרְחָק – וַתִּשְׂמַח בְּלִבָּהּ: בְּוַדַּאי
הֶעֱלוּ נֵר בְּאֵיזֶה כְּפָר, וְהוּא קָרוֹב, לֹא רָחוֹק! וְהִנֵּה
נִיצוֹץ עַל נִיצוֹץ – וַתָּגֶל: הֲלֹא מְאֻחֶרֶת הַשָּׁעָה,
מוֹעֵד תַּת מִסְפּוֹא לַמִּקְנֶה!...
וְהָאוֹרוֹת הוֹלְכִים וּקְרֵבִים;
פָּחַד וְרָחַב לְבָבָהּ: אֵין זֶה כִּי־אוֹתָהּ מְבַקְשִׁים.
אוּלָם עַד־רֶגַע – וַיָּמוֹג... מַרְבִּים הָאוֹרוֹת... כְּבָר יָדְעָה

אֵלֶּה מְמַלְּאִים אֶת עִמְקֵי הַמַּסְלוּל הָעוֹלֶה לִפְנֵיהֶם,
וְאֵלֶּה מִזְדָּרְזִים וְסוֹתְמִים כָּל־תֶּלֶם וְעִקְבוֹת כָּל־אַדְנֵי
עֶגְלַת־הַחֹרֶף אַחֲרֵיהֶם, מְכַסִּים עַל רֶשֶׁם וָרֶשֶׁם,
לִהְיוֹת דְּמוּת אַחַת לַשָּׂדֶה וְלַדֶּרֶךְ וְאֵין לְהַבְחִין בֵּינֵיהֶם.
נִרְאָה הַשָּׂדֶה כְּאִלּוּ עָשֵׁן כֻּלּוֹ עַל גְּבוּלָיו.
וּכְשֶׁהִרְגִּישׁוּ בַּדָּבָר – לֹא הָיְתָה כְּבָר דֶּרֶךְ נִכֶּרֶת,
חֹשֶׁךְ וְעָבִים מְכַסִּים אֶת פְּנֵי הָרָקִיעַ... הִתְחִילוּ
פִּתֵּי־הַשֶּׁלֶג בְּמָחוֹל – צְפוּפוֹת וּגְדוֹלוֹת וְלַחוֹת.

וְאֵלֶּה נוֹסְעִים וְנוֹסְעִים... וְהִתְחִיל רוֹדְקָא מִתְקַשֶּׁה:
יֵשׁ שֶׁהוּא צוֹעֵד בִּכְבֵדוּת, יֵשׁ חוֹצֶה בְּגַלֵּי הַשֶּׁלֶג.
יָרַד סָבָא וּבָדַק בְּרַגְלָיו הַקַּרְקַע, שָׁם צָעַד,
רָחַק, הִתְחַקָּה עַל־סְבִיבָיו – וְהִנֵּה הַדֶּרֶךְ אֵינֶנָּה.
נָתַן מַרְגּוֹעַ לַבְּהֵמָה – וְשׁוּב תָּפַשׂ בְּיָדָיו הַמּוֹשְׁכוֹת –
קָשְׁתָה הַנְּסִיעָה לְרוֹדְקָא, שַׁעַל שַׁעַל הִתְהַלֵּךְ,
אַחֲרֵי־כֵן עָמַד עַל עָמְדוֹ, וְלֹא כֹהוּ בוֹ – נָשְׁתָה גְבוּרָתוֹ.
פָּנָה סָבָא לְאָחוֹר, לִרְאוֹת בְּעִקְבוֹתָיו – וְאֵין זֵכֶר
גַּם לָרִאשׁוֹנִים – כָּל־זֵכֶר – בְּרִקּוּדִים שֶׁל פִּתֵּי־הַשָּׁלֶג.
עָבְרָה עוֹד שָׁעָה וְחָדַל הַשֶּׁלֶג וְלֹא הָיָה, וְרָמַז
סָבָא לְרוֹדְקָא לְהַסִּיעַ אֶת עֶגְלַת־הַחֹרֶף – וְלֹא יָכֹל.

עָנְתָה הַזְּקֵנָה: „מַה־נֵּשֵׁב? רְכַב לְךָ עַל רוֹדְקָא וְיִמְצָא
בְּעַצְמוֹ הַדֶּרֶךְ; הִזָּדֵרֵז, וּשְׁלַח וְיוֹצִיאוּנִי, אַךְ מַהֵר".
בְּרֵרָה לֹא הָיְתָה, וַיְפַתַּח, וַיָּסַר אַדַּרְתּוֹ וַיְכַס־בָּהּ
אֶת זְקֵנָתוֹ וַיִּרְכַּב.

וַיִּזְקֹף הַסּוּס אֶת שְׁתֵּי אָזְנָיו,

אַף הֱבִיאָהוּ בִזְרוֹעוֹת עֶגְלַת־הַחֹרֶף וַאֲסָרוֹ.
לָבְשׁוּ אֶת אַדְּרוֹת־הַשֵּׂעָר, וְיָצְאוּ אֶת חֲצֵרָם לְדַרְכָּם,
עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל, כְּלוֹמַר הָעֶרֶב עוֹד גָּדוֹל, וְהִפְנוּ
לְעֵבֶר הַכִּכָּר וְעָבְרוּ בִשְׂדֵרַת צַפְצָפוֹת מְשֻׁלָּגוֹת.

הֵמָּה מִסְתַּכְּלִים – וְהִנֵּה הָעוֹרְבִים מוֹסְבִים וּצְפוּפִים
עַל הָאִילָנוֹת, מִתְכַּנְּסִים עַל מוֹרְדוֹת עֲנָפִים וּזְמוֹרוֹת.
„צִנָּה עֲתִידָה לְהִתְגַּבֵּר!” גָּזְרוּ גַם סָבָא גַם סַבְתָּא.
הִקִּישׁ סָבָא בַּמּוֹשְׁכוֹת וְרוֹדְקָא הַחֵל בִּדְהָרָה.
רֶגַע הֵפִיחָה בִפְנֵיהֶם רוּחַ קְלִילָה וּצְנוּנָה;
אַךְ כְּהַפְנוֹתָם אֶת־שִׁכְמָם הִתְחִילָה מְלַטֶּפֶת עַל־גַּבָּם
וְשׁוּב לֹא הִשְׁגִּיחוּ בָהּ בְּדַרְכָּם, הִסִּיחוּ אֶת דַּעְתָּם מִמֶּנָּה.

וְנוֹסְעִים סָבָא וְסַבְתָּא, וְשֶׁלֶג לִפְנֵיהֶם וְאַחֲרֵיהֶם.
עוֹלָם וּמְלֹאוֹ מִתְכַּנֵּס לְתוֹךְ קִיטֶל אֶחָד לְבַנְבַּן,
קִיטֶל שֶׁל חַג מִן־הָרַחְצָה וַעֲטָרָה לוֹ וַרְדִּית בְּצַד מַעֲרָב,
קִפּוּל וְקִפּוּל שֶׁלּוֹ מִצְטָרֵף לִצְלָלִים כְּחַלְחַלִּים,
טְבוּעִים בְּמוֹרְדוֹת הַגִּבְעָה, מֻנָּחִים לְצִדֵּי הַדְּרָכִים,
כְּרוּכִים אַחֲרֵי עַקְמוּמִית עֲרוּצֵי־נְחָלִים וּשְׁלוּלִית.
נִכְחָם עוֹלֶה הַדֶּרֶךְ וְרוֹדְקָא מְדַהֵר בִּשְׁקִידָה.

נוֹסְעִים סָבָא וְסַבְתָּא וְאֵינָם מַשְׁגִּיחִים בַּדֶּרֶךְ,
וְרוּחַ מִלִּשְׁכַּת־חֲשָׁאִים מַתְמִידָה אַחֲרֵיהֶם וְלִפְנֵיהֶם
וְרַבִּים שְׁלִיחֶיהָ נֶחְפָּזִים וְנוֹפְחִים בַּשֶּׁלֶג הַיָּבֵשׁ,
מְנַעֲרִים אוֹתוֹ מְאֹד, מִכְּחוּשֵׁי בַרְקָנִים דְּאֶשְׁתַּדָּא,
זוֹרִים אוֹתוֹ כָּאֵפֶר, מַסִּיעִים מִמָּקוֹם לְמָקוֹם;

מֵת עָלָיו עוֹלָם וּמְלֹאוֹ וְהוּא בּוֹדֵד וְנֶעֱזָב וְיָתוֹם.
אָדָם אָדָם וְחֻלְשָׁתוֹ. חֻלְשָׁתוֹ שֶׁל סָבָא מָה הָיְתָה?
אָהַב לִשְׁמֹעַ אֶת דִּבְרֵי הַמְּגִלָּה בְּסִלְסוּל בַּצִּבּוּר.
קֹדֶם־כֹּל סִפּוּר הַמַּעֲשֶׂה: מֶלֶךְ וּמַלְכָּה וִיהוּדִים;
שֵׁנִית – הַנְּגִינָה עֲרֵבָה, פָּסוּק וּפָסוּק וְ„הַמֶּלֶךְ".
וְשֶׁטֶף שֶׁל מִלִּים מְתוּקוֹת, אֵין לִמְצֹא בַּסִּדּוּר כְּמוֹתָן:
שֵׁשׁ, בַּהַט, דַּר וְסֹחָרֶת... מֶרֶס, מַרְסְנָא, מְמוּכָן...
דַּלְפוֹן, אַסְפָּתָא, פּוֹרָתָא... אֲרִידַי, אֲרִיסַי... וַיְזָתָא...
הָיָה שׁוֹמֵעַ הַקּוֹלוֹת וְלִבּוֹ בּוֹ נָמֵס מִמְּתִיקוּת...
וְהִנֵּה הִגִּיעוּ יְמֵי־פּוּרִים וְנַפְשׁוֹ בּוֹ כָלְתָה לִשְׁמֹעַ
דִּבְרֵי הַמְּגִלָּה בַּצִּבּוּר וְתוֹקְפִים עָלָיו גַּעְגּוּעִים,
עַד שֶׁלֹּא עָצַר בְּכֹחוֹ וְנִכְנַס וּמְחַיֵּךְ לְסַבְתָּא:
„פְּלוֹנִית, וּכְלוּם עַל־שׁוּם־מָה נִתְבּוֹדֵד בַּכְּפָר? שֶׁמָּא נֵצֵא
לִרְאוֹת בִּשְׁלוֹם שָׁלוֹם־יַעֲקֹב? אַךְ מַהֲלַךְ שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה פַּרְסָאוֹת,
כְּבוּשָׁה הַדֶּרֶךְ, וְלֹא קַר, וְגַם רוֹדְקָא סוּסֵנוּ זֶה־כַּמָּה
עוֹמֵד עַד־בּוֹשׁ, וְהוּא זָקוּק זֶה־כַּמָּה לַחֲלִיצַת־אֵבָרִים,
מַה־גַּם לִקְרִיאַת הַמְּגִלָּה – וּמָה דַּעְתֵּךְ אַתְּ, זְקֵנָתִי?"

וְסַבְתָּא לֹא סֵרְבָה, וּפָרְשָׁה לַמִּזְנוֹן הַגָּדוֹל וְלַמְּזָוֶה.
סִדְּרָה מִגְדָּנוֹת וּכְעָכִים וַתִּמְזֹג הָאָדֹם־הָאָדֹם,
קַנְקַן יֵין־שָׂרָף וּבַקְבּוּק מִשְׁרַת־דְּבְדְּבָנִים מְשֻׁבָּחָה;
טְרוּדָה הַזְּקֵנָה בְּשֶׁלָּהּ, וְסָבָא בְּשֶׁלּוֹ – וְחָפַנְתִּי
שְׂעוֹרִים בְּאַמְתַּחְתִּי הָאַחַת וּמִסְפּוֹא בַּיַּלְקוּט הַשֵּׁנִי,
חָצִיר רֵיחָנִי כִּנַּסְתִּי בְּחֵיק הַמַּזְחֶלֶת הַיְשָׁנָה,
שַׂמְתִּי עָלֶיהָ שְׁנֵי שַׂקִּים – וַיִּרְפַּד בִּשְׁטִיחַ מְנֻמָּר,
הוֹצִיא לְאִטּוֹ אֶת רוֹדְקָא וּנְהָגוֹ עַל־פְּנֵי הַמַּזְחֶלֶת,

קִילוֹן כְּבַד־זָנָב וּפֶלַח שֶׁל רֶכֶב לוֹ מַלְבִּין בַּקָּצֶה,
דּוֹמֶה לְעָגוּר שֶׁהֶעֱלָה מִנִּבְכֵי בִצָּתוֹ צְפַרְדֵּעַ,
עוֹמֵד שׁוֹהֶה וּמְהַרְהֵר, מֵאֵיזֶה צַד יַתְחִיל בַּטְּרֵפָה.
וְשָׁבוּ וְהִסְתַּכְּלוּ בָם שֵׁנִית, וְשָׁבוּ, וְחָזְרוּ חֲלִילָה:
קִילוֹן כְּבַד־זָנָב, עֲנָבִים, חֲרִיוֹת וְחַרְחוֹר שֶׁנִּפְגָּם.
יֵשׁ אֲשֶׁר וָוֶה יִתְפָּרֵק וַיַּעֲצֹם עֵינָיו עַל דַּרְגָּשׁ,
יֵשׁ אֲשֶׁר מֶנְדֶּל יְעַיֵּן בְּ„חַיֵּי־אָדָם" בַּהֲלָכוֹת;
שׁוּב מַבָּטֵיהֶם נִתְקָלִים בְּקִילוֹן, חֲרִיוֹת וְחַרְחוֹר.
יֵשׁ שֶׁתִּכָּנֵס הַשִּׁפְחָה וּפָנִים חֲרוּפוֹת פָּנֶיהָ,
יֵשׁ שֶׁתִּכָּנֵס גַּם בְּרַיְנָה וּפְנִים פְּנֵי־חַיָּב פָּנֶיהָ,
וְשׁוּב מַבָּטֵיהֶם נִתְקָלִים בְּקִילוֹן, חֲרִיוֹת וְחַרְחוֹר...
חַרְחוֹר, חֲרִיוֹת וְקִילוֹן, הַהוֹלְכִים וְחוֹזְרִים חֲלִילָה.

אֶפֶס אַחֲרֵי הַצּוֹם וּקְרִיאַת הַמְּגִלָּה, כְּשֶׁיָּשְׁבוּ
שִׂמְחָה וְכָל בְּנֵי־בֵיתוֹ וְאוֹרְחָיו מִסָּבִיב לַשֻּׁלְחָן
וְאוֹרוּ מְעַט פְּנֵיהֶם מִזַּעַף, פָּתַח ר' שִׂמְחָה וְאָמַר:
„הִנֵּה מַה־טּוֹב וּמַה־נָּעִים שֶׁבֶת גַּם־יַחַד לַשֻּׁלְחָן!
הָבָה אֲסַפְּרָה לָכֶם אֶת הַקּוֹרוֹת אֶת סָבָא וְאֶת סַבְתָּא
לִפְנֵי עִדָּן וְעִדָּנִים, בְּלֶכְתָּם לִקְרִיאַת הַמְּגִלָּה.
יָשְׁבוּ כָמוֹנוּ בִּכְפָר, לֹא אָכְלוּ מַאֲכַל פּוֹלִיטִיקוֹן,
שָׁלֹשׁ מִשְׁפָּחוֹת לְבַד, רְחוֹקִים מִיהוּדִים וְתוֹרָה.
אִישׁ מִיִּשְׂרָאֵל הַכְּפָרִים טוֹעֵם גָּלוּת בְּתוֹךְ גָּלוּת:
בָּא יַם־הַחַיִּים וְטוֹרְדוֹ מֵעוֹלַם הַיַּהֲדוּת, וְנִמְצָא
מוּנָד, שׁוֹכֵחַ לְגַמְרֵי — לוּלֵא תְפִלָּתוֹ — גַּם מִי הוּא.
מָתַי הוּא נִזְכָּר? בַּשַּׁבָּת, וְעַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה
בְּעַרְבֵי חַגָּאוֹת וְצוֹם, וְהִנֵּה כְּאִלּוּ לְפִתְאֹם

הִתְחִיל מְגַבֵּב וְנִתְקַל בִּדְבָרִים שֶׁאֵין לָהֶם שָׁחַר,
פִּטְפּוּט־אִוֶּלֶת, כָּל שׁוֹמְעוֹ יֵירַק וְיִרְגַּז וְרָחַק.

וְחָנוּת לְמִמְכַּר נְעָלִים עוֹד טֶרֶם תִּבָּנֶה בְּסֶקְלְקִי.
אָדָם הַנִּצְרָךְ לִנְעָלִים פּוֹנֶה לְרַצְעָן וּמַזְמִין.
אֵלֶּה יְמֵי־קַיִץ בְּאֶרֶץ יֵשׁ לִמְצֹא בְנַעֲלֵי אַחֵר,
שֶׁאֲנִי בַּסְּתָו וּבַצִּנָּה...
וַיִּיעַץ ר׳ שִׂמְחָה הָעֵצָה
לִקְרֹא אֶת גְּרִישְׁקָא הַסַּנְדְּלָר: וּמָחָר הַשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר
יָבִיא שְׁנֵי זוּגוֹת נְעָלִים „עִם גְּמַר־מְלָאכָה, עִם מַקּוֹשׁ אַחֲרוֹן״.

אָכֵן מֵעוֹלָם לֹא אָרְכוּ לְמֶגְדֶּל וּלְוָוָה הַשָּׁעוֹת,
כַּאֲשֶׁר אָרְכוּ הַיּוֹם – וְלֹא קָשְׁתָה עֲלֵיהֶם תַּעֲנִיתָם
כַּאֲשֶׁר קָשְׁתָה הַפַּעַם מֵעֹצֶר יָגוֹן וְרָעָה.
הָיוּ מִתְלַבְּטִים וְהוֹלְכִים בֵּין חַלּוֹן וְחַלּוֹן, נִתְקָלִים
בְּכִסֵּא וְכִסֵּא חֲלִיפוֹת, בְּדַרְגָּשׁ וְדַרְגָּשׁ לְסֵרוּגִין.
הָיוּ מְצִיצִים־מִסְתַּכְּלִים בְּכֹל אֲשֶׁר פָּגְעָה בַת־עֵינָם
בְּכָל אַרְבַּע פִּנּוֹת הֶחָצֵר הַקְּטַנְטַן וְהַכִּכָּר הַשְּׁמֵמָה:
בְּחַרְחוֹר שֶׁנִּפְגַּם וְנִדּוֹן לְטִלְטוּל עַל טָהֳרוֹ שֶׁל שֶׁלֶג
עַד שֶׁיַּחֲזִירוּ אֶת־דִּינוֹ וְשָׁב אֶל פִּנָּתוֹ לַמְּזָוֶה;
וּבַחֲרִיּוֹת שֶׁל אִילָן מַרְעִיד בְּגַנּוּנִית שׁוֹמֵמָה,
נִרְאוֹת כִּכְתִיבָה שֶׁל סוֹפֵר עַל־גַּבֵּי מַלְכִּית־שָׁמַיִם;
אוֹ בַחֲשִׂיפֵי הֶעָבִים, הַנְּפוֹצִים עַל־פְּנֵי הָרָקִיעַ,
עוֹלִים בַּחֲשִׂיפַת הַכִּפָּה וְרוֹעֶה אֵין נִרְאֶה בָּם נוֹהֵג;
עַד שֶׁנִּנְעֲצָה בַּטְּרַקְלִיל הַהוֹגֶה הֲגִיגוֹ עַל בְּאֵרוֹ,
נִצָּב עַל רַגְלוֹ הָאַחַת וּמַעֲלֶה דְּלִי בְּחַרְטוּמוֹ,

לָשֵׂאת נְעָלִים בְּפִיו – וְאֵיךְ אֶפְשָׁר וְיוֹצִיא שְׁנֵי זוּגִים.
נאמַר: יַד הַפְּקָה בְּאֶמְצַע? בַּעֲלַת־הַבַּיִת גּוֹזֶרֶת:
אִישׁ אֲשֶׁר יֵחָשֵׁד בְּהַפְּקָה, דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וְצִפָּרְנָהּ
פְּסִירַת עֵינוֹ הַחֲצוּפָה – „זָהָב אִם תִּמְצָא – וְתָשִׁיב"...
נאמַר: הָרַכָּב סַמִּילָא? מוּעָד הָעָרֵל לִגְנֵבָה.
נִשְׁאַל גַּם אוֹתוֹ – אַיֵּהוּ?
– – וַיְבֻקַּשׁ סַמִּילָא – וְאֵינֶנּוּ,
„כִּי־לָקַח אוֹתוֹ הַשֵּׁד!" חָרְצוּ מִשְׁפָּטָם בֵּית־שִׂמְחָה,
עוֹד הַמַּזְחֶלֶת עַל עָמְדָה בַּמָּבוֹי הַמְּפֻלָּשׁ, וְהַסּוּסִים.
תּוֹמְכִים עָמְדָתָם בָּאָרְוָה, מוֹרִידִים אֶת רֹאשָׁם עַל אֵבוּס,
שְׁקוּעִים בְּהִרְהוּרֵי־סוּסִים, וּפוֹסְעִים מֵעָקֵב עַל עָקֵב.

בְּרִינָה רֹאשָׁהּ סְחַרְחַר סוֹבֵב עָלֶיהָ מְבוּשָׁה,
קְצֻפָּה, מִתּוֹךְ עָגְמַת־נֶפֶשׁ זוֹרֶקֶת מָרָה בַּפְּעוּטִים,
הַפְּקָה עֵינֶיהָ חַכְלִילוֹת, בּוֹכִיָּה, לָהּ פָּנִים חֲרוּפוֹת,
אַף שְׁנֵי הָאוֹרְחִים הִתְיָאֲשׁוּ, קָפְאוּ, חָדְלוּ מִבַּקֵּשׁ,
יוֹשְׁבִים כְּאוֹתָם אֲבֵלִים וְרַגְלֵיהֶם בִּבְלוֹיֵי קַרְקִים:
אֵין מַגָּפַיִם – אֵינָמוֹ, וְהָרַכָּב סַמִּילָא – אֵינֶנּוּ.

אַךְ בְּעוֹד שָׁעָה וְהִנֵּה נִמְצָא סַמִּילָא, וְהוּא נֶהֱנֶה
פְּרַקְדָּן מִשְׁנָה מִשְׁנָה בָּאָרְוָה עַל־גַּבֵּי הַתֶּבֶן,
נוֹחֵר בַּחֲרַת־אֵימָה, וְרֵיחוֹ שֶׁל יַיִן בָּא נוֹדֵף.
אָמְרוּ לַהֲעִירוֹ, וְאוּלָם לַשָּׁוְא כָּל עֲמַל הַמְּעִירִים.
„שִׁכּוֹר כְּלוֹט" פָּקַח עֵינָיו וּמוּטָל עַל תֶּבֶן הִתְפָּרֵקד.
הַקְּדִים, כְּבָר אֵינוֹ מַבְחִין בֵּין זֶרֶשׁ וּמִגְדְּנוֹת־הָמָן,
וַיַּקִּיפוּהוּ בִּשְׁאֵלוֹת: אֵי מַגָּפַיִם, אֵי נְעָלִים?

„מָה אַתֶּם סָחִים, – נִבְהֲלָה בַּעֲלַת־הַבַּיִת, – מַאי אֵינָם?
„הָהּ וְנַהְפְּשָׂה, הַפְּקָה!"

גִּכְנְסָה בַעֲלַת־הַבַּיִת,
נִכְנְסָה הַפְּקָה הַשִּׁפְחָה – וְנִכְנְסוּ יַלְדֵי ר' שִׂמְחָה
אֶל קוֹל הַצְּעָקָה וְהַמְּהוּמָה וּפָרְשׁוּ לְזָוִיּוֹת הַחֶדֶר,
נִכְנַס גַּם שִׂמְחָה בְּעַצְמוֹ וּבְיָדָיו הַטִּרְטָן הַמְּדֻיָּק.
נִכְנַס, הִתְפַּלֵּא אֲיֻמּוֹת: „אֵיךְ אֶפְשָׁר? כְּלוּם אֶפְשָׁר,
דָּבָר לֹא הָיָה מֵעוֹלָם?" וְעָמְדוּ וְחִטְּטוּ בַּפִּנּוֹת,
בָּדְקָה בְּרַיְנָה בַתֵּבָה, בָּהּ גְּנוּזִים הַלְּבָנִים הַצֹּאִים,
בָּאָה וְנָטְלָה אוּד־בַּרְזֶל מְמֻנָּה לַחֲתִיַּת גֶּחָלִים,
יָרְדָה לְעָמְקֵי הַתַּנּוּר, שֶׁמָּא בְּיַחַד עִם תֶּבֶן
שָׁמָּה דְחָפָתַם הַשִּׁפְחָה, וְלֹא נִמְצָא כָּל שָׂרִיד וּפָלִיט.
נֹאמַר, כְּבָר שָׁלְטָה בָּם אֵשׁ: אַיָּם חִשּׁוּקֵי־הַבַּרְזֶל
אֲשֶׁר לַחֹבֶט וְלַחַרְטוּם? הֵנִיפוּ הַכָּרִים וְהַכְּסָיוֹת.
בְּרַיְנָה נִמַּקָה מִצָּעַר. לֹא רָצְתָה בְּמַעֲשֵׂי־הַגּוֹיִם,
אֶפֶס כִּכְלוֹת כָּל הַקִּצִּים הָלְכָה גַּם־הִיא לִקְרַאת נְחָשִׁים,
„חָבְשָׁה לַשָּׂטָן אֶת זְקָנוֹ": כָּרְכָה עַל כַּרְעוֹ שֶׁל שֻׁלְחָן
אַחַת מִטְפַּחַת בִּקְשָׁרִים, וַתִּלְחַשׁ וַתִּשְׁנֶה וַתְּשַׁלֵּשׁ:
„שָׂטָן, בְּכוֹר־שָׂטָן, שְׂחַק־שְׂחָק, וְהָשֵׁב הַשָּׂק!" וְגַם יָרְקָה,
אוּלָם הַפַּעַם לֹא עָלָה הַלַּחַשׁ הַבָּדוּק וְהַמְנֻסֶּה –
הַמַּגָּפַיִם אֵינָמוֹ וְנַעֲלֵי־הַלָּבָד כְּלֹא־הָיוּ.
שָׁאַל ר' שִׂמְחָה: מִי נִכְנַס בַּחֶדֶר בַּבֹּקֶר? וּמָצָא:
שְׁלֹשָׁה נִכְנְסוּ לַחֲדָרָם: הָרַכָּב, הַכֶּלֶב וְהַשִּׁפְחָה.
הֵצִיץ הַכֶּלֶב וְנִפְגַּע בִּידֵי בְּרַיְנָה בַּעֲלַת־הַבַּיִת,
וְנִמְלַט וְאֵין צַיִד בְּפִיו, וְאֵין זֶה מִנִּמּוּסָיו שֶׁל זוֹרִיק

אוּלָם חֲבֵרוֹ לֹא פָסַק וַיֹּסֶף אַחֲרָיו וַיֹּאמַר:
„אָדָם טָעוּן שֶׁיִּהְיוּ מַגָּפָיו סְמוּכִים לְמִטָּתוֹ;
אָדָם כֵּיוָן שֶׁבָּגַר לֹא צָרִיךְ שֶׁיִּהְיֶה מְחַפֵּשׂ,
הוֹלֵךְ וְסוֹבֵב בַּחֶדֶר מֵאָז הַבֹּקֶר וְעַד־הֵנָּה,
פּוֹנֶה לְיָמִין וּשְׂמֹאל, מִתְלַבֵּט בֵּין שֻׁלְחָן וְכִסֵּא,
נוֹעֵץ אֶת רֹאשׁוֹ בִּפִנּוֹת, מְחַטֵּט תַּחַת דַּרְגָּשִׁים.
אָכֵן חֲבָל שֶׁאֵין אָדָם לִפְעֹר בִּשְׂחוֹק פִּיו... בָּא אָדָם,
הִקִּישׁ נְעָלָיו לְמַחַט וּמְחַפֵּשׂ מַגָּפָיו בְּנֵרוֹת.
אָדָם הַנֵּעוֹר מִשְּׁנָתוֹ פּוֹרֵשׂ אֶת כַּפָּיו וְנוֹטֵל
מַגָּפָיו – מַה־שַּׁיָּךְ – בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר הִנִּיחָם מֵאֶתְמוֹל.
אָדָם הַנֵּעוֹר מִשְּׁנָתוֹ, אָדָם, לַאו תִּינוֹק, אֵינֶנּוּ
פּוֹרֵשׂ לִצְדָדִים לִנְעָלָיו"... „שְׁמַע־נָא, – הִפְסִיקוֹ חֲבֵרוֹ, –
וְאַיֵּם מַגָּפָיו שֶׁל מַר?" הִתְעַלֵּף הַגּוּץ, חָוְרוּ פָּנָיו.
פִּתְאֹם הִזְדַּקֵּף וְהִתְחִיל מְמַמֵּם בְּמֶמֶם: „מַה־שַּׁיָּךְ...
מָ... מָ... מַגָּפַי שֶׁלִּי. מַגָּפַי שֶׁלִּי – וְכִי תֹאמַר...
הִנֵּה הֵם, סְמוּכִים לְמַרְגְּלוֹתַי... הִנֵּה הֵם. אַיָּם מַגָּפַיו?"–
קָפַץ קְפִיצָה מִשְּׁנֵה, הִתְחִיל מְחַטֵּט – וְאֵינָם.

סָבַר ר' וֶוֶה: „וְאֶפְשָׁר הַשִּׁפְחָה לְקָחָתַם לְנַקּוֹת,
נִקְרָא וְנִשְׁאַל אֶת פִּיהָ, כִּי אֵלֶּה וְאֵלֶּה אֵינָמוֹ".
נָעַץ אֶת רֹאשׁוֹ בֵּין דֶּלֶת הַחֶדֶר הַשֵּׁנִי וְהַמְּזוּזָה.
„הוֹי, בַּעֲלַת־בַּיִת יַקִּירָה, וְאַיֵּה הַנַּעֲרָה הַשִּׁפְחָה?
הִנֵּה הִיא! אָנָּא, יוֹנָתִי, מַהֲרִי אֶת מַגָּפֵינוּ".
שָׁאֲלָה אוֹתוֹ הַשִּׁפְחָה: „וְאֵיפֹה הִנִּיחוּם רַבּוֹתַי?
וְגַם לֹא רָאִיתִי – וְכִי מַהוּ?" – הִזִּיעַ ר' מָנְדְּל וְעָנָה:
„אֵין מַגָּפַיִם וְאֵין נַעֲלֵי־לִבְדִּי שֶׁלִּי – וְאָן בָּאוּ?"

נִכְנְסָה שִׁפְחַת הַבַּיִת וּמַשָּׂא הַתֶּבֶן עָלֶיהָ,
בָּאָה לְהַסִּיק הַתַּנּוּר וַתָּעַר מִשְּׁנָתָם אֶת אֵלֶּה:
הִיא עוֹדָהּ טְרוּדָה בַּתֶּבֶן וְהִנֵּה סַמִּילָא בַּפָּתַח:
„כְּלוּם, רַבּוֹתַי, הִגִּיעַ זְמַן אֱסוֹר סוּסִים לְמַזְחֶלֶת?"
נִמְנוּ וְגָמְרוּ הַשְּׁלשָׁה תּוֹךְ־כְּדֵי־דִבּוּר: הִגִּיעַ.
יָצָא סַמִּילָא הָרַכָּב וַתֵּצֵא הַשִּׁפְחָה הַנַּעֲרָה.
גָּחַן ר' מָנְדְּל, הִתְכּוֹפֵף, כִּי רָצָה לִנְעֹל אֶת נְעָלָיו.
תָּפַשׂ וּמָצָא גַּרְבַּיִם עֲשׂוּיִם בַּצֶּמֶר וּלְבָשָׁם,
גָּחַן עוֹד פַּעַם וְהֶעֱלָה גַּרְבַּיִם נוֹסָפִים וְעָטָם,
גָּחַן בַּשְּׁלִישִׁית, מְחַטֵּט בְּכַפָּיו, וּמָצָא סַחֲבוֹתָיו
אֲשֶׁר בָּן כָּרַךְ אֶת רַגְלָיו, וְגָנַח בָּרְבִיעִית כְּאוֹמֵר
לִמְצֹא מַגָּפָיו הַגְּדוֹלִים, וּמִשֵּׁשׁ וּמִשְׁמֵשׁ וְחִטֵּט;
אוּלָם לֹא מָצָא מַגָּפָיו, וְהִרְכִּין אֶת גּוּפוֹ אֶל־תַּחַת
דַּרְגַּשׁ־אֳרָנִים, בּוֹ שָׁכַב – וְלֹא מָצָא, וְהִצִּית גַּפְרוּרִית,
הֵאִיר מַחֲשַׁכֵּי הַפִּנָּה – וְאָיִן; תּוֹחַלְתּוֹ נִכְזָבָה...
הִתְחִיל מִסְתַּכֵּל, מִתְבּוֹנֵן, הִתְחִיל כְּבָר נוֹשֵׁם בִּכְבֵדוּת,
צָפָה אֶל שְׂמֹאל בְּדוּמִיָּה, שִׁפְשֵׁף אֶת עֵינָיו וְהֵימִין.

„מָה אַתָּה מְחַפֵּשׂ, יְהוּדִי?" – הִפְסִיקוֹ ר' וֶוֶה בִּתְמִיָּה.
עָנָה הַגּוּץ בִּרְעָדָה: „מַגָּפַי אָנֹכִי מְבַקֵּשׁ,
וּבַעֲלֵי־הַלֵּבָב גַּם־הֵנָּה הַשֵּׁד וְהָעֲזָאזֵל נְשָׂאוּן".
הִתְחִיל מְגַמְגֵּם הַשֵּׁנִי: „אֲבָל הָא כֵּיצַד שֶׁאֵינָם?
תִּינוֹק מְחַפֵּשׂ מַגָּפָיו... יְהוּדִי בַּעַל זָקָן וּפֵאוֹת –
וְסִדּוּר מִלְּבוּשָׁיו לֹא יָדַע...
– מַה־שַּׁיָּךְ, -- הִתְעַקֵּשׁ הַשֵּׁנִי, –
פֵּאוֹת וְזָקָן וְסִדּוּר... הֵם אֵינָם, וְאָנָה זֶה בָּאוּ?"

וְרָגְזָה שֶׁל מַחֲבַת חֲבוּשָׁה בַּחֲצוּבָה שֶׁל בַּרְזֶל מַשְׁחִירָה
עוֹלָה מֵעַל הַכִּירַיִם בְּרַקְקָה שֶׁמֶן עַל־סְבִיבָהּ,
מַזָּה בְּבַעֲלַת־הַבַּיִת, שֶׁטָּרְפָה שׁוּמָן עִם בֵּיצָהּ;
וְרֵיחָהּ שֶׁל סְעֻדָּה עֲרֵבָה בָּא נוֹדֵף מִמֶּנָּה בֶּחָדֶר.

הָיָה ר׳ שִׂמְחָה וְאוֹרְחָיו עֲסוּקִים בְּעִנְיָנֵי דְיוֹמָא.
הִשִּׂיא רַב שִׂמְחָה אֶת אוֹרְחָיו לִדְבָרִים אֲחֵרִים וַיֹּאמַר:
„סַבְרֵי מָרָנָן, תִּתְאָרְחוּ אִתִּי פֹּה יוֹם אוֹ יוֹמַיִם?“
מָחָה ר׳ מֶנְדֶּל אֶת פִּיו וַיַּעַן וַיֹּאמֶר לוֹ: „לָמָּה?
מָחָר בַּבֹּקֶר וְנֵצֵא, כִּי יָרַט הַדֶּרֶךְ לְפָנֵינוּ“.
„מָחָר – הִשְׁתִּיקוֹ ר׳ שִׂמְחָה – הָא כֵּיצַד – לַאו־דַּוְקָא!
תִּהְיוּ פֹּה יוֹם אוֹ יוֹמַיִם“... נִתְבַּהֵל ר׳ וֶוֶה וְאָמַר:
„כֵּיצַד זֶה יוֹם אוֹ יוֹמַיִם – יְשִׁיבָה זוּ לָמָּה הִיא בָּאָה?“
הֵיַךְ ר׳ שִׂמְחָה בְּעִקּוּם־שְׂפָתַיִם וְחָזַר עַל דְּבָרָיו:
„כֵּיצַד? הָא כֵּיצַד הִיא בָאָה... נִקְרָא הַמְּגִלָּה בְּצִבּוּר.
אָנוּ מִנְיָן אֵין לָנוּ. תִּקְרְאוּ, אַחַר תַּעֲבֹרוּ“.
הִפְסִיק אֶת דְּבָרָיו ר׳ מֶנְדֶּל: „עֲסָקִים וּמְגִלָּה – מַה־קֹּדֶם?
נֶחְפַּז ר׳ שִׂמְחָה: „לַאו־דַּוְקָא! וּמָחָר חָל תַּעֲנִית אֶסְתֵּר,
שְׁמַע מִנָּהּ – פּוּרִים“... „מַאי פּוּרִים! – הִתְקַצֵּף וֶוֶה הָרַתְחָן –
פּוּרִים יוֹם־טוֹב אֵינֶנּוּ וְקַדַּחַת לֹא תַחַד בַּמַּחֲלוֹת“.
– „לִכְשֶׁתִּקֹּץ אֶת אַחֵר – נָפַל לְתוֹךְ דְּבָרָיו ר׳ שִׂמְחָה –
פּוּרִים לַאו יוֹם־טוֹב? לַאו־דַּוְקָא“... – „מָחָר בַּבֹּקֶר נֵצְאָהוּ“ –
גָּזַר ר׳ מֶנְדֶּל. – „מַאי שְׁטוּתִים? – הֱפִיגוֹ בְּצוֹנֵן ר׳ וֶוֶה –
בְּפֵרוּשׁ אִתְּמַר: בַּבֹּקֶר זַרְעֵךְ תַּפְרִיחִי, – ר׳ שִׂמְחָה“.

הָיְתָה הַצְּפִירָה נִבֶּטֶת בְּחַלּוֹנוֹת בֵּית שִׂמְחָה לְמָחֳרָת.

אָנָּא, הִתְבּוֹנֵן לַסּוּס, וְהָיָה כְּהַתִּירְךָ הֶחָבָק
תִּתֵּן אֶת לִבְּךָ לְפִצְעוֹ, דְּרשׁ לְאִפִּיטְרוֹס בְּאֵין בְּרֵרָה".

רָטַן סַמִּילָא: „אִפִּיטְרוֹס! לָמָּה לְּךָ הָאִפִּיטְרוֹס –
אָנוּ כַּאן לְשׁוּם־מָה? וְהַדְּבָרִים יְדוּעִים, עַתִּיקִים:
גָּרָב כִּי־יִהְיֶה בִּבְהֵמָה, חֲזָזִית אוֹ נִקְפָּה מַמְאֶרֶת,
שְׁמַע מִנֶּה צָרִיךְ לְגַפֵּר... אוֹ מִשְׁחָה, וְאוּלַי רְפוּאָה
יְשָׁנָה בְּדוּקָה וּמְנֻסָּה – נֹאמַר רְפוּאָה. הִיא יְשָׁנָה:
אָקְנֶה מְמֵנָא־דְקֵיסַר וְקוֹרְטוֹב שֶׁל כֹּחַל וְזַרְנִיךְ,
דְּמֵי־שִׁבְעַת־אַחִים כְּזַיִת, וְגַם מַעֲלָה טוֹבָה נוֹדָעָה
לָתֵת בָּהּ שְׁתַּיִם מְחָטִים מַעֲלוֹת חֲלוּדָה – כְּנֶאֱמָר.
נֹאמַר כִּי חָלָה הַבֶּטֶן, וְאוּלַי הַלָּז – הָאֲפַרְפָּר"...

נָפַל לְתוֹךְ דְּבָרָיו הַיְּהוּדִי: „כְּלַךְ־לְךָ, הַתֵּר וְנָבֹא,
עַד שֶׁאַתָּה מִתְפַּלְסֵף קוֹפְאִים אֲנַחְנוּ בַּשַּׁעַר"...
חִכְחֵךְ הָאִכָּר וְעָנָה: „הַתֵּר... וְאֵי קְצֵה הַחֶבֶל?
אוֹתוֹ הַחֶבֶל אֵינֶנּוּ, אֵין זֶה כִּי־כְרָתוֹ הַיְּהוּדִי..."

אֶפֶס כְּשֶׁנִּפְתַּח הַשַּׁעַר וְנִכְנַס הָאִכָּר לֶחָצֵר,
בָּאוּ הַכְּרוּבִים הַשְּׁנַיִם, תְּאֻמֵי הַכְּרוּב, וְהֵסִירוּ
כָּל־חִתּוּלֵיהֶם מֵהֶם, וּפָשְׁטוּ אֶת צוּרַת הַכְּרוּבִים,
לָבְשׁוּ צוּרַת יְהוּדִים גּוּצִים וּבַעֲלֵי־בָשָׂר.
עָמְדוּ בִּפְשׁוּט־יָדַיִם עַל כֹּתֶל הַתַּנּוּר הַגָּדוֹל,
עוֹמְדִים מְשִׂיחִים עִם בַּעַל־הַבַּיִת ר' שִׂמְחָה לַאו־דַּוְקָא,
עַד שֶׁהִזְמִינָם לַשֻּׁלְחָן עִם מֵחַם מְשִׂיחַ לְפִי־חֻמּוֹ:
„אָנָּא, ר' מֶנְדְּלִי! אָנָּא, ר' וָוֶה! הִכָּנְסוּ, מְכֻבָּדִים!"

לוּטִים בְּפַרְווֹת־הַשֵּׂעָר וּמְעִילֵי עוֹר־כְּבָשִׂים וּפַקְרִיס,
סַחֲבוֹת־בַּד, מַגָּפַיִם וְגַרְבַּיִם וְנַעֲלֵי־לֶבֶד,
כּוֹבַע וְרָדִיד שֶׁל נָשִׁים וּבַרְדָס: כְּלִי בְתוֹךְ כֶּלִי,
צְרוּרִים וּכְרוּכִים עֲלֵיהֶם עַד אֵין לְהָנִיעַ כָּל־אֵבֶר
תַּבְנִית קֶלַח־שֶׁל־כְּרוּב בְּעוֹד עָלָיו חִתּוּלָיו, וְנִשְׁאַר
עוֹמֵד תָּקוּעַ עַל תַּלְמוֹ וּפָרְחָה בוֹ שֵׂיבָה שֶׁל שֶׁלֶג,
לוּלֵא שְׂפָמָם הַסּוֹמֵר וּטְעוּן־הַחֲנָמַל הַמַּאֲהִיל
עַל שִׂפְתוֹתֵיהֶם כִּשְׂפָמוֹ שֶׁל סוּס־יָם עַל קַרְחֵי הַצָּפוֹן.

עַד שֶׁהָרַכָּב הַגּוֹי טָרוּד בְּעִנְיַן הַשַּׁעַר
יָשְׁבוּ הַיְהוּדִים מִסְתַּכְּלִים בְּכָל אֲשֶׁר תָּגָעָה בַת־עַיִן:
בְּחַרְחוֹר שֶׁנִּפְגַּם וְנִדּוֹן לְטִלְטוּל עַל טָהֳרוֹ שֶׁל שֶׁלֶג
עַד שֶׁיַּחֲזִירוּ אֶת דִּינוֹ וְשָׁב אֶל פִּנָּתוֹ וּמְזָוו,
וּבַחֲרִיּוֹת שֶׁל אִילָן מַרְעִיד בְּגַנּוּנִית שׁוֹמֵמָה,
נִרְאוֹת כִּכְתִיבָה שֶׁל סוֹפֵר עַל־גַּבֵּי מַלָּכִית 1) שָׁמַיִם,
אוֹ בַחֲשִׂיפֵי הֶעָבִים הַנְּפוֹצִים עַל־פְּנֵי הָרָקִיעַ
עוֹלִים בַּחֲשִׂיפַת־הַכִּפָּה וְרוֹעֶה אֵין נִרְאָה בָם נוֹהֵג,
עַד שֶׁנִּנְעֲצוּ בַטְּרַקְלִיל הַהוֹגֶה הֲגִיגוֹ עַל בְּאֵרוֹ,
נִצָּב עֲלֵי רֶגֶל אַחַת וּמַעֲלֶה דְלִי בְחַרְטוּמוֹ,
קִילוֹן כְּבַד־זָנָב, וּפֶלַח הָרֶכֶב לוֹ מַלְבִּין בַּקָּצֶה,
דּוֹמֶה לְעָגוּר שֶׁהֶעֱלָה מִנִּבְכֵי בִצָּתוֹ צְפַרְדֵּעַ
וְעָמַד שׁוֹהֶה, מִסְתַּכֵּל, מֵאֵיזֶה צַד יִבְלַע הַטֶּרֶף
הֵמָּה מִסְתַּכְּלִים וּמַחֲשִׁים, וַיַּעַן הָאֶחָד: „סַמִּילָא,
מָתַי יִהְיֶה הָאוֹת וְנִפְתְּחוּ שַׁעֲרֵי הֶחָצֵר?

1) אבן יקרה (Malachit).

שאול טשרניחובסקי

שִׂמְחָה לַאוֹ־דַוְקָא

אָדָם צָרִיךְ לְמַזָּלוֹ מַזָּל אִם יֶשְׁנוֹ לָאָדָם,
אִשְׁתּוֹ הוֹלֶכֶת לַמִּקְוֶה וְעִזּוֹ פּוֹרֶשֶׁת לְרִפְתָּהּ;
אֶפֶס, אִם חַס וְחָלִילָה אֵין לוֹ לָאָדָם כָּל־מַזָּל –
עִזּוֹ הוֹלֶכֶת לַמִּקְוֶה וְאִשְׁתּוֹ פּוֹרֶשֶׁת אֶל רֶפֶת.

מַזָּל לְיוֹשְׁבֵי כְּפַר סְקָלְקִי: וְנִמְנוּ וְגָמְרוּ הַשָּׁנָה
דִּבְרֵי הַמְּגִלָּה כַּדָּת וּבְהֶסַּח־הַדַּעַת – בְּצִבּוּר!
וְסָבָא, כְּשֶׁהָיָה מַגִּיעַ לְסַפֵּר בְּאוֹתוֹ הַמַּעֲשֶׂה,
הָיָה מְסַלְסֵל בִּזְקָנוֹ, מְחַיֵּךְ וְכַךְ הָיָה אוֹמֵר:

עַרְבִית־חֲשֵׁכִים הִגִּיעָה, מִתְכַּנֶּסֶת לְבֵין הַחֲצֵרוֹת,
מַעֲטָה אֲבֵלוּת עַל בָּתִּים, מַרְבִּיצָה דוּמִיָּה בַּסִּמְטוֹת.
נִכְנְסָה אַחַת מַזְחֶלֶת בִּשְׁעָרָיו שֶׁל שִׂמְחָה לַאוֹ־דַוְקָא,
קְבוּעָה עַל אַדְנֵי עֵץ־אַלּוֹן מַכְסִיפִים בְּחִשּׁוּקֵי בַרְזִלָּם.
חָשׁוּ כָּל כַּלְבֵי הַשְּׁכוּנָה וְעָשׂוּ קַבָּלַת־הַפָּנִים
לָהּ מְאֹד נֶהְדָּרָה, כְּמִנְהַג כְּלָבִים וָתִיקִים,
אֲשֶׁר יָרִיעוּ עַל נָכְרִי הַבָּא אֶל גְּבוּל מִשְׁכַּן־כְּבוֹדָם.
וְעָמְדוּ הַסּוּסִים הַשְּׂעִירִים וּמַעֲלִים הֶבְלָם בַּשַּׁעַר,
עַד שֶׁפְּתָחָהוּ הָרַכָּב; וּשְׁנַיִם גּוּצִים יְהוּדִים

שירים

אבל גם מלבד הצד המתודי, שבו יכולה היתה המוסיקה לשמש בנין־אב, ראויה היא ההתקנה למוסיקה לערכות רבה כשהיא לעצמה. כי יש בה החשיבות האינטנסיבית אשר באידיאל־ההשכלה ומורמת היא למדרגה של אקטואליות וממשות, שהן נעלות מן המקרי שבנסיון החלוני. מתוך שהיא מכוננת את צרך־השתוף של הפנטסיה כלפי פנים, הוטל עליה לשים את ההרגל בנסיון הטהור תריס בפני סכנת־ההגשמה – להוליך עד לסמבוליות. לא לדרש את המוסיקה כמין חמר נסיוני, אלא להפנות את הנסיון החמרי אליה – לכך זקוק זמננו, שהאקטיביות הנסיונית־הגשמית מתגברת עליו יותר ויותר. ה„קשה", הגימנסטי, כל הידים מטפחות אותו – צריך להוסיף מן ה„רך" שברוח; צריך לקעקע את מעגל־ההרמוניה של החמרי, זה המסגר ומסים בתוכו, לנערו לגדול אל האידיאלי; לחשף לו לאדם שבעולם־העשיה הזה את הדרמטי שברוח, לפתוח לו את עולם־המוסיקה, שחמרו פורח ומתנדף ועם־זה נאצל מאת ריאליות ראשונה קימת. כי רק אותו עולם־עובר שבמראה, שבהוית הצלילים המתעלמים, הוא בלבד יכול לבלע פני הלוט על המדמה והבטל בנסיון הכבד, המשושי, לעוררו משביעת־עצמו לכמיהה אל הרוחני.

ההתקנה לא למוסיקליות שבידים, אלא למוסיקה עתידה להעמיד את האדם רב־היחסים, את החש בענוה אשר למעלה ממנו; לחיות את החלומות־בהקיץ הנמים בו באדם – למתוח את הקו האחד בסבכי־סכסוכי־הנסיונות. בצוקת שעה שקועה ביון־חמריות אין שיור אלא האמונה בגאלה אשר תבוא לדור מאת בני־אדם כאלה, בגאלה שהכל עורגים ומגששים לה; לנקדה אשר חוץ לארץ.

באקטיביות־הקבלה של הנסיון בהנאה; שמר שמרה על זכות־הבכורה אשר לה מבלי שתקפת את מתנגדה־מַשלימה ההכרחי והאיתן, את הנסיון.

חדשה זו בהתקנה לשמיעה, באמצעות ההנאה, משום קפיצה יהיה בה לעֻמת השיטות החנוכיות, שאינן מסתתרות מאחורי קלעֵי החֹמר הלמודי, כהומניות וריאליות, אלא קולעות ישר אל המרכז הפרינציפּיַלי והכללי של המתּודה לגבי כל תּכן שהוא; כַּוָּנתי לשיטת־ההסתכלות לסעיפיה וגַוָּניה השונים למיניהם. עִקר מתּודי זה מקורו בהשקפת־עולם נסיונית – מַמציאיו הם בֵּיקוֹן ולוֹק! – ולפיכך גם בִּכּר את היסוד האֶמפּירי והרימוֹ למעלות קריטריון. ואין כל ספק, שצדקה שיטה זו לגבי התכני, לגבי שורת־הסדר בחֹמר הנתון, בחֻקותה את שורת־הסדר אשר בנסיונו ההכּרתי של האדם – תחִלה החושים ואחריהם החבור במֻשׂגים. אבל הכַּוָּנה כאן אינה אל הסדר העניני, הנח, אלא אל שורת־הדַּרגות בפרוצס הלמוד, אל האַקט הַסֻבּיֶקטיבי, אל המתנועע, וההבדל הוא זה שבין החֹמר והצורה; ואולם הצורה היא השלטת בזֶמר – והחנוך באמצעות ההנאה, זו המיֻסדת בעִקרה על זכות־הבכורה שלנטיה והמשיגה את ההתמחות המאשרת קֹדם לאַקטיביות היוצאת, התקָנה זו לשמיעה היא המכשרת להכניע תחתיה במחי־יד אחד את המתּודיקה כֻלה של למוד־ההסתכלות ולשים לה גבול. כבמקרה כן גם במתּודה: הַמֻכרח והַמֻכרע שבהוָיה האפּינית הַסֻבּיֶקטיבית כּובש את האבּקיֶטיבי־הכללי; רק בתוך תחומה של פֻעלת־הגומלין שבין הנסיון והנטיה ובפנים המתּודה הפּולה מפֻעלה זו הרשות לה למתּודיקה של הנסיון ושורת־סדרו לתבוע זכות מסקנותיה. לעֻמת הַ„מה" של ההומניות־הריאליות ולעֻמת ה„אֵיך" של שיטת־ההסתכלות ובנותיה תֻּעמד־נא בראש שאלת ה„אִם" – ותקֹרב לידי אפשרות של פתרון באותו חנוך־השמיעה. הנקֻדה ש„מחוץ" לגבי החנוך – כאן אפשר שתִּמָּצא.

רחוק הוא החזון, אשר צֻיַּן כאן בשרטוטים חטופים, והאפשרות לא תגיע אולי לעולָם לידי ממשות, ודוקא משום שֶׁלֵּדָתה במיֻחד ושונה אשר במוסיקה ובשמיעה, שאין להן חִקוי. ואף־על־פי־כן אל תהי האוריֶנטַציה קלה בעינינו: גם אפשרות אידיאלית בלבד יש לה זכותה וטעמה גם למעשה ולכִוּון המעשים; בֵּרורה של פרובלֶמה הוא יותר ממדרגה קודמת לפתרונה, קובע הוא ערך לעצמו. לשם פתּוח ה„רך" וה„קשה" באדם דורש אפלטון במדינתו חנוך־מִשנה, במוסיקה ובגימנסטיקה; שתיהן לא באו אלא לשֵׁם השלמת הנפש – אבל לעֻמת היסוד הגופני־הנסיוני המחַשֵׁל הָעָמדה, כיסוד מַעֲלֶה ומשיב אל המקור העליון, המוסיקה. ואולם הוא הורה גם את תורת שיבת־הזכרון והביא דוגמה לה בעבד, שעוררו בו את חֵרוּת־המחשבה וגֵרוּ את חפצה עד שהגיע מאליו, לאור הפנימי שהעֹלה, לידי מציאת כלל גדול במתימטיקה. – הכּרות עיוניות אלה, אִלו יכולים היינו להביאן אל־תוך פורמוּלָה מעשית, מי יודע, אם לא אפשר היה לגַלות גם בענינים, וגם במתֵּימטיקה, את הצד ההנאתי – במובן הרחב ביותר – שהיה מְשַׁמש גם כאן, כבמוסיקה הישרה, נקֻדת־מוצא להתמחות האנטיציפּטיבית; מי יודע, אם לא אפשר היה להעביר מתֵּימטיקה בטָהרָה גם לנגד עיניו של הבלתּי־מחֻשב, בדרך הראִיה, ולקבוע מתוך־כך את מדת־נטיתו אליה. אלמלי רק הבינונו לשאף לכך בכל לב.

בחגי־תשרי (הַטֶקסט אינו מעלה ואינו מוריד – אחת היא במה יְדֻבר, אם בלֵדת יצחק או בשעיר המשתלח או במיתת משה) או הקולות המתלקחים־משתלבים בברכה הראשונה של ברכת־כהנים... כל אלה, והרבה כיוצא בהם, לא זמירות שנועדו מעִקר יצירתן „בשביל ילדים" הם, ואנחנו גם לא שַרנום – אלא שמענום, שמצנום ללא־שכֹח. וכך – ואמנם מִבלי גַוָן־הלִוַאי של המורא הדתי – אני מצַיֵר לעצמי קונצרטים של חובה לתינוקות של בית־רבם, הָחל בדמדומים הלִיריים הרַכים של שירת שֻבֶּרט עד לזהרורי הזהב החגיגי המפוזים בזמרת־מוֹצַרט שטופת הַיִפעה עד לנהמה הַמְרתחה והכבושה של צ׳יקובסקי ועד לַטונים של בַּך הקהים והמוזרים, המעֻלפים כנבקעים מִלֶּב־לילה, מלאי אֵימים ומֶתק. מוסיקה טובה היא או רעה, אבל לעולם לא קשה, כי לעולם אינה קלה. מהותה נִתנת תמיד להיות נתפסת, ובעצם אין היא קלה בשיר העממי הפשוט מאשר במנגינה הַמְרכבת, שנתעדנה מתוך סבכי התרחשֻיות בנפש. אבל לא תמיד תַרוה השירה התמימה, והחנוך חובתו להתקין לַמְרכב, להכשיר לפתרוניו; חובתו היא, למשל, שלא להניח בידי המקרה, שיהיה אדם זוכה לתנחומים העולים מעמקי הסכסוכים ספוגי הכאב והחתירה לשוב מתוכם אל עצמו בשָעת־עזרה גוברת וחוזרת – אשר בקונצרט־הכנור של בֶּטהובן. הנסיון וההרגל בנהמה, בהתכנסות אחרונה אל־תוך עצמו – הם הם הצריכים לאדם המגֻדָל יותר משתועַלנה כמה וכמה מן הידיעות שהֻקנו לו בבית־הספר.

יֻעֲלֶה אפוא כשרונה של השמיעה – והעשיה תְצֻמצם רק על הַנֻחנים המעטים; ולתינוקות הרבים תנתן גְאֻלָה מענויי התרגילים מְמיתי־השמיעה – ואולם גְאֻלָה גם לאזננו, המְפֻלֶשת הפקר לכל רוח, מִן שאון־הפסנתרים המחריש של השכנים המוסיקליים בלי־סוף (וגם מן הילדים בעלי־הכשרון הנצחיים אשר במשפחות המְיֻדעות). השיר הצנוע, היוצא מגרונו של האדם, הזמר לצלילי המנדולינה, לא להם יְכֻוַן בזה – והם הרי אינם נכנסים לחוג החִנוך המוסיקלי המקֻבל.

VI

ואחרי אשר יֻשג אותו מַהפך בחנוך המוסקלי – עשוי הוא להרחיב את פעֻלתו מחוץ לחוגו הראשון ולהיות גורם לדחיפת־ההתחדשות של כל החנוך כֻלו; אם לא בתור דוגמה הַנִתנה להקוי, הנה לפָחות בתור אפשרות פרינציפיַלית, בתור רמז למה שראוי. לעֵבר, מעֵבר לנגוד בין ההומַניות והריאליות, שאמנם בולט הוא ויוצא מתוך המסכת החמרית של עניני־הלמוד בלבד והוא מְיֻסד בהבדל בציוני־הכִוון האידיאליים של החנוך, אבל אף־על־פי־כן הריהו כֻלו, עם צדדיו המתנגדים, עומד על־גבי בסיס אחד מְשֻתף של הכִּוון בכלל – מעֵבר לנגוד זה ולבסיסו תקוֹמם ההתקנה המוסיקלית לשמיעה, מתוך הפרינציפיון שלה, את הבסיס החדש. ונקֻדת־המוצא תהיה ההנאה, שבה הנסיון מוּתר על הכִּוון והנטיה דוחתו; שבה יהיה שלום בין שני היסודות הסותרים זה את זה, שלום של השלֵמה, מבלי שיהיו זקוקים לאִחוי כפוי מן החוץ. זכתה הנטיה לכלי־בטוי

שאינו מכביד ואת התבטאות הנטיה. והנאתה הלא היא הישרה והאינטימית ביותר; מן הַמַּבּוּעַ הנאצל יוצאת מהותה והיא פועלת בלי אמצעי ובלי הכנה של מעשה על רוח האדם; מַנִשאתו לחזות פסגות מבלי הַהַעְפָּלָה המפרכת על דרכים מתפתלות; מרוממת. מתקשרים בה האוטונומיה של השמיעה — שאינה באמת אלא ההכנה המתמדת לשמיעה — והַיָּשר אשר בתֹכֶן המוסיקלי ונעשים למין קריטריון אַ פּרִיוֹרִי בשביל הנטיה, קודם לכל נסיון. כי האיש אשר לא יורם על־ידי ההנאה, הוא לא יַכּיר את הרָמה, בה נשמע הקול, ושום סֻלָּם־של־טונים לא יועיל לו להעלותו; ומאידך גיסא, הנה ידע גם יוצרה של אֶרוֹאִיקה לתַנּוֹת תֹּקֶף יסורי תרגילי־האצבעות על־גבי הפסנתר.

שוב חזרנו אל הצד המעשי שבשאלה; בהכירנו, עד־כמה מסֹרסת היא השיטה, לעשות את המוסיקה, שאפיָה הפדגוגי מיֻחד במינו, מחַקה את כל שאר עניני הלמוד, להעמיס עליה את האַקטיביות בנסיון המעשי. צריך להפוך את הסדר; את המעשה צריך להניח לאמנים, שרגש־כשרונם לא יֶרֶף להם — ולהסתפק בשמיעה. ויותר מבחנוך הביתי הדברים אמורים כלפי החנוך בבית־הספר עם מקהלותיו היבשות, המטֻמטמות, המפוררות כל נגון. יכול אדם באירופה לגמור את בית־הספר התיכוני והעליון, להיות ממֻלא בהומֵירוס ושֶקספיר וגֶטֶה ובשבעים ושבע חכמות — מבלי ששמע אפילו טון אחד של בֶּטהוֹבֶן או מוֹצַרט; ומן המוסיקה לא נשתַּיר בפיו אלא טעם־השעמום של שירי־המולדת הנוקשים ששמע בהגיגות במקהלה — ששמעם גם־כן למקֻטעים, מאחר שבעצמו גם שָׁרָם.

ובית־הספר המודרני־הנורמלי הלא יודה במקצת, שיש רוח באדם — והרי לְהַנֵּךְ את האדם הוא בא. טרַגֶדיות של תעלולי שרי־צבא או של אינטריגות־אהבים באים ומציגים לפני עין־הילד התַּמה וקוראים לזה הצגה קלסית לבני־הנעורים — ואולם אך מעט מן המעט מקָרבים אל אזנו מן המוסיקה חסרת ההנחות הקדומות, בעלת הכרע־האֹפי והנוגעת ישר בלב. ילדי־פלא בדקדוק או בתורת־ההיסטוריה אינם במציאות, ואולם במוסיקה מצוים הם בכל דור ודור — וכי לא דַיה עובדה זו, למען שַׁמֵּש מופת חותך לַקִּרבה שבין הילד והמוסיקה? אמנם כאן, דוקא כאן נרתעים הם אותם רַבֵּי בתי־המדרשות ויֵצא לבם, רתֵת יאחזם מפני החובה שבדבר ומפני השעמום שיתקוף חלילה את הבלתי־מוסיקליים — אלא ששוכחים הם לפתע את הכלל הגדול שלהם, שצריך ללמוד מהטבע: ללמוד מהאֵם, אשר בלי־הפוגות תערוף שיר־שִׁדוּליה אל אזן־היונק, עד אשר ישא עיניו, ישלֵו ואת פניו תאיר בת־הצחוק.

ואם תועלתו של כל נסיון זוהי, להכין ביודעים ובמחשבה תחִלה מה שעלה בחֶלקנו בלא־יודעים ובאקראי — הנה דוקא אנחנו ראוים לעדות בענינִנו, שהַקֶבַע בנגוני בית־הכנסת והחובה לשמיעתם משחר־הילדות הנחילונו מין מוֹרשת מוסיקלית נמשכת ומתמדת בעמקי הלב. כל אדם נוהה אחרי ימי הילדות, ואולם אך מעטים יש להם, בנדודיהם במרחקים, שיָרֵי־אחיזה מאותם הימים; רק אנחנו, גמולי בית־התפלה היהודי, עוד אפשר לנו לרגעים להִמלט מן השריקה החֶלוֹנית של אפני־המציאות אל פנת־מוסיקה הבויה. נגון „כל־נדרי" חד־הַקּוים והחמור או הוד־המלכות אשר לרציטַטיבה הרחבה שבקריאת־התורה

ולגבי חֻמרה זו חסרות־אונים הן בבדידותן העיונית שתי דרישות התקונים בפדגוגיה, שכל אחת מהן מקורה באחד משני היסודות הַמֻזכרים למעלה: של ההוראה האינדיבידואלית, שיצאה מתוך הדגשת יסוד־הנטיה, ושל חנוך־ההסתכלות או המעשה, זה הסומך על המְשַתף לבני־האדם ומקורו ביסוד־הנסיון. כי קֻשְיָה של הפרובלֶמה אינו רק יתרון־המשקל שליסוד האחד על השני, שהרי שניהם יש בהם צֹרך הכרחי — ועל־כן אין לקוות לפתרון על־ידי תוספת משקל ליסוד משנהו. המכריע כאן הוא אֹפן התאמָתם של הנטיה והנסיון מעִקרם; הוא האפן להרכיב את הנסיון האקטיבי על־גבי הנטיה מסִימת־האפי, מבלי שתהי הנטיה זוכה ברשומי־יהוּדָה רק בדרך הַזִקוק והַלִבּון בכור־הנסיון. וכל־זמן שזה לא הֻשג, לעולם לא תהיה האינדיבידואַליזציה מְגִנה מפני המעמסה היתרה, והשכר אשר בהוראת־ההסתכלות לא יהיה מוציא את ההפסד אשר בבזבוז־האנרגיה שבלמוד — לא תפקע ולא תפחת זכות־מחאתם של אלה, שגָדלו למין השכלה כללית ואולם כבר הספיקו לגְדוֹל מעצמם ולהגיע לידי הכרה משַכֶּלֶת של יִחודם הנפגם, מחאתם של הגדולים המתאמצים לפרוק עֻלו של הַיֶתר אשר בחנוכם בנעוריהם.

ואולם הסתכלות מִקרוב בחֻמרה זו מבררת, שאין סִבּתה בנסיון כשלעצמו, אלא באפנו, באותו האפן שאינו הכרחי לגבי כל נסיון: באַקטיביותו של הנסיון בחנוך; בעבודת החשבון בלמוד המתֵימטיקה, בשִנון הכללים והמלים בלמוד הלשונות. היא הגורמת למעמסה ולבזבוז־האנרגיה, ובה, באקטיביות זו, צריך להתחיל — והמוסיקה בלבד כֹּחה יפה לפוצץ בחִנוּכה את צנֶפת־הקסמים הלזו.

ט

השמיעה היא החוש האוטונומי מכל חושי האדם לגבי כלל חייו בידיעה וברצון: מכניסה היא את תכניה שלא מרצוננו, האֹזן כרויה אף בשעת־שֵנה וגופנו אין לו אפילו מכשיר להגן מפני המון־שאון מתפָרץ ומטרידנו מעולמנו. ואולם היא הנותנת; דַוקא משום שהקליטה נעשית בלי כַוָנה וגם כנגד הרצון, בהכרה הוא, שבמקום שיש קליטה במתכַוֵן ומרצון יהיה בה משום חֵרות ואינטנסיביות ממדרגה גבוהה יותר: ההקשבה מרַכֶּזת יותר מן ההבטה. כי כאן אין לפני הרצון רק כלי־שרת ניטרלי להשתמש בו למגמותיו, אלא חַיָב הוא להטות את החוט האוטונומי מעִקרו אל כִּוונו שלו — ולפי מדת האנרגיה, המוצאת בהקשבה, מדת עמקה ועָצמָה של זו. יש כאן לפנינו שלוב מיֻחד במינו של אקטיביות ופסיביות; זוהי אפשרות של פונקציה רִצֶפּטיבית, שמתוך־תוכה של הַפַסִיבִיות תעלה ותהיה לעשיה: כאן יסודם של התאומים הַמֻפלאים ביותר בחיי־הנפש האנושיים, של הַעשיה והקבלה בבת־אחת — של ההנאה. הַשמיעה בכֹחה להספיק לה להנאה את תכניה ההולמים אותה ביותר, להביא את מְשָגָה של זו לידי ההתגשמות היותר נאמנה בחושים. ומכאן אפוא האפשרות החנוכית הַמֻצלחת אשר במוסיקה. זו אין לפניה אותה אַלְטֶרְנַטִיבָה שבין נטיה ונסיון, שכֵן היא כוללת בהנאה האקטיבית־הַפסיבית את שניהם גם־יחד — את הנסיון

אפשרִיות בחנוך בכלל. אלה כדאי לעמוד עליהן קצת, כי ברורן הפרינציפיַלי של האפשרִיות הכלליות יסַיע לנו גם בהסתכלות החודרת עד לבסיס התגשמותה של הדרישה הספֶּצִיַלית הַמֻּעמדת כאן.

דוקא המוסיקה זכתה באותה תכונה מצִינת, שאפשר להביא בה לידי פתרון את פרובלֶמת־הפרובלֶמוֹת שבחנוך. כי הנה כל עבודה של חנוך – עד־כמה שהיא בוחרת בדרך־העקיפין ההכרחי אל נפש הילד, בדרך עניני־הלמוד – שני צירים לה שעליהם תסֹב, אלה השנים המשלימים זה את זה בהסתכלות העיונית ופעמים גם בספירת הממשות, אבל אין הם מַתנים זה את זה בהכרח ולרֹב כל אחד פונה לעֵבר אחר: הנטיה והנסיון. היכן להתחיל? ברור הדבר, שהנטיה, התבטאות ההכשֵׁר הטבעי, קודמת בערך והיא היא הראויה לשַׁמש נקֻדת־מוצא ואוֹרְיֶנְטַצִיָה; אבל כיצד תתגלה הנטיה גִּלוי ברור ומסֻיָּם־המובן מבלי שתתאשר ותתקַיֵּם בנסיון? וכל־עוד אפוא שאין לה לכַּרַקְטֶריוֹלוגיה אמצעים אַפּריוֹריים בטוחים, שתהי מגיעה על־ידם להכרה מסֻימת של אפיו ותכונתו של האדם ולקביעת יחודו עד קצה האפשרות – לא יֵחלץ התינוק מן הַמֵּצר, מבין שני עמודיו. הכַּרַקְטֶריוֹלוגיה ולא תורת־נפש מֵכנית או פיסיולוגיה של החושים; כי אמנם מרְבים דוקא בימֵינו הנסיונות והמתודות לבחינת־ההכשרה ובכל יום צצים אפנים חדשים ומוסדות להוראות־הדרך בבחירת האֻמנות – אבל הללו, כבוד תוצאותיהם במקומו, אינם אלא המשכים־של־שמוש לפסיכולוגיה הנסיונית, וכשם שלא יחדור האֶכְּסְפֶּרִימֶנט לעולם עד ליסוד אחרון בנפש, כך לא יַצלחו אלה להכרת דרך־הנטיה באדם, שהיא חפשית־נפשית ואינה נמדדת באַמה של חֹד וקהות בחוש זה או אחר. לא אֶנקדוֹטָה בלבד הוא הפיטן, אשר סלח לא יוכל לעולם את ענויי למוד־המתֵימטיקה, שעֻנה בילדותו – הצדק, צֶדק ספֶּצִיַלי, בודאי אתו; אבל מִנַּין הכלל העולה מתוך אותם מקרי־הצדק הספֶּצִיַליים, מתוך אותן המחאות שלאחר־כך – כדי להגיע ליסוד של תקון מעִקרו בחנוך ומה גם בבית־הספר! הנטיה מתגַלָּה לרגלי הנסיון ואין לה מקום להקָּבע ולהתגַּבש אלא בו; ועתה, אם נחזיק באותה דוגמת־הפיטן, מה ראה בו מחַנכו בתחלה? לכל־היותר מין כשרון־פנטסיה סתמי־כללי, אנרגיה תוססת שואפת לכל עֵבר, אבל מחֻסרת צורה ואחיזה – כשרון, שאין כִּוּונו נִכּר עדַין ואפשר לו לפנות ולבלוט כלפי המתֵימטיקה באותה מדה שכלפי הפיוט. ולא היתה לפני מחנך זה דרך אחרת מאשר להשפיע אל־תוך נפש הילד – מתוך מרכזים שונים, מֻבדלים – את תכני־הנסיון של עניני־הלמוד השונים, שיהיו לה לנטיה למַשְׁעֵן ומבטח בפתּוּח אפיָה הספֶּצִיפִי. ואולם אין מתן־ענינים אלא באמצעות הכנסת הילד אל־תוכם, אל עשיתם; ללמוד לדעת – פֵּרושו ללמוד לעשות.

„כל הדרכת בני־הנעורים לקויה בדבר זה, שנאלצים להקדים את התבונה לשָׁנים ומבלי חַכּוֹת עד שהשכל מתבַּגר מַקנים ידיעות, שלפי הדעת הטבעית אין הן עשויות להִקָּלט אלא בעזרת תבונה בת הרגל ונסיון יותר. וכאן מקורם של כל אותם המשפטים הקדומים של בתי־המדרשות... ואף־על־פי־כן אין להִפָּטר מחֻמרה זו – –" ככה יתאונן במודעה על־דבר סדר שעוריו להרֹף שנת 1765–1766 הפרופֶסור עמנואל קַנט.

הניצוצות המשעשעים מן החמר התועלתי, להוציא את המתוק מהעז. יחסו של הילד אל כל העולם הוא מוסיקלי. הדברים מתפשטים מגשמיותם ומצטרפים לו לשלשלאות של צורות טהורות – אפילו כשאין הם לובשים צורת־קולות; מוסיקה מבלי נשמע קולה. כי זאת היא התוספת המכרעת במשחקו של הילד לגבי משחקו של הגדול: ה א י ל ו ז י ה. האילוזיה יש בה יסודות ריאליים ואף־על־פי־כן היא ההפך מכל ריאליות והגואלת ממנה; הצרוף אינו ממין המצרף. האילוזיה לא תתגשם לעולם, גם אין לה אחיזה כלציור ילידי־הריאליות – ועם־זה קיום לה משלה ואחיזה לה בעובדתיות אחרת לגמרי. והמגמה האילוזיונית שבילד היא המכשירתו לקליטת העובר והחולף שבמוסיקה ואולם גם להרגשת הקים אשר בעובר זה. הילד ישבר את כלי־שעשועיו, כי זר לו הפן השמור התכליתי, אבל העשועים ששעשע נשארים ונמשכים – כמנגינה שנפסקה בחוץ ולא תמה, שאין שומעים אותה, אבל שופעים בה. השתעשע ושעה – אלה הם עולמו של הילד, והם אפוא הגורמים לטהרת שמיעתו, לא בלבד מפני הטעם השלילי, שצני הוא במציאות נסיונית שתתחבר אל המוסיקה בדרך אסוציציה, אלא בעקר מפני הטעם החיובי, שהמוסיקה הקולית, שבזמן, לא תהי אלא משלימה למוסיקה הסובבתו מכל צד, זו שבמקום כביכול, והוא מטבעו ומהלך־רוחו יהי מגיע לצרוף הצורתי הטהור, למשעשע אשר במשחק הקולות.

ודוקא ההתבוננות בנטיותיו של הילד מאשרת לנו השקפתנו על משג המוסיקליות בטהרו, שאינו עשיה, אלא שמיעה. הילד מחריש־משתאה לשמע כל טון וכל מנגינה, סופג ונהנה; ואמנם רוצה הוא גם לפרוט בידיו שלו – אבל רצונו זה שוב אינו קשור עם צרך־השמיעה המוסיקלי שבו, אלא זהו מין שעשוע לעצמו, ככל שאר השעשועים. לגבי הקבלה, השמיעה, עצום הוא ההבדל בין רעם המוסיקה ובין רעש אחר – אבל לגבי העשיה שוב אין הפריטה על פסנתרו הקטן או על פסנתר גדול שונה בכלום מהתעסקותו באיזה כלי־צעצוע אחר. החלק האינסטרומנטלי־החמרי שבמוסיקה נהפך אצלו מיד למשחק חסר כל־תכלית, הסר גם התכלית הקולית. כיון שהגיע לעשיה שוב מתחלת אותה המוסיקליות שבמקום יורשת מקומה של המוסיקלית הקולית: כשהוא פורט אפוא על הפסנתר ושומע את הקולות, שני דברים הוא עושה, משתעשע בכלי, שבמקרה הוא פסנתר, ושומע קולות; בשניהם יש מוסיקה, אבל בשני אפנים – ועל־פי־רב הפריטה גוברת על השמיעה.

התכליות יש להן קשר ריאלי, אבל יחסי: התכליות מתחלפות; בניני־הצורות נשארים ברוחניותם, אבל יש בהם החלט: כל הרכבה ממשיכה את חייה שלה. – העובר ואינו שב, הצרוף הטהור חסר הנסיון והתכלית, חריזת המתפרץ לשורה – הם יסודי עולמו של הילד והם הלא עצם המוסיקה.

IV

ואולם כיון שיצאה השמיעה מכלל סביה בלבד ונתעלתה לנו למדרגת אקט, נתרחבו מתוך־כך תחומיו של החנוך המוסיקלי ונפתח אפק להשקפה על

הגדול מתוך פרוֹיֶקְצִיָה של התיחסות ידועה לו אל מעשהו הבלתי־מובן של הקטן. כל שמוש היוצא מגדר נסיונו של הגדול – וכאן אין נפקא־מִנה בתועלת שבדבר – נכנס, מֻכנס בגדר הצעצוע, כלומר, בגדר נסיונו של הקטן: מנֻקְדַת־ראותו של הגדול! אגב הֲנָחַת מֻשָׂג זה קבע לו הגדול את נסיונו שלו, התכליתי־התועלתי, כאַמַת־מדה מֻחלטת והריהו מעריך בה הכל. וכך עולות לנו שוב שלש בחינות בהתיחסות אל אותו חֵפץ עצמו: היחס הרגיל כאל תשמיש־הנסיון, זה הַמֻגדר על־ידי התועלת, האֹביֶקטיבית פחות או יותר, לגבי הגדול; התיחסות כאל צעצוע בשביל הקטן, לפי השקפת־הגדול – זו כלולה בה הערכה מפחיתה לפי מדתו של הנסיון ההוא; ושוב יחסו של התינוק אל הדבר, שמבלי בַקש בו איזה תשמיש של תועלת, מבלי הַכִּיר והוֹדות בכלל בתכלית־התועלת, הריהו משקיע מִשֶלו ערך בתוך הכלי המשעשעהו – למרות הפונקציה המשעשעת המתנדפת. לגבי הרֶפְלֶקְסִיָה של הגדול, הניך־התכליתיות, הצעצוע הוא דבר ריק, כיון שריקן הוא מתעודה נסיונית – ואִילו התינוק, לא רק שאין הוא מוצא בריקנוּת זו טעם לפגם, אלא, אדרבה, דוקא חֹסר־התכלית הוא החיובי הממלא את עולמו. התינוק כאִלו אינו תופס, למה הגדול מקלקל־מצמצם את חפָציו למיני תכליות ואינו מפקירם למרחבי־השעשועים.

ואמנם, לא מֻפרדים לגמרי הם יחסיהם של הגדול ושל התינוק אל החֵפץ, שני עולמות הם, אבל לא מֻחסרי־גשר כל־עִקר; רצועת־תחום קראנו למֻשג־הצעצוע, כי לעולם אין יחס־הגומלין שבין שני העולמות הללו פוסק. הגדול המציא את הַמֻשג צעצוע (בשביל התינוק), אבל לא בָדָה אותו. יש כאן מעין הַשְׁאָלָה; הוא לא היה מגיע לכנוי זה, אלמלא מכירו היה מחייו שלו, ממשחקיו שלו. אבל כמה שונה הוא משחקו של הגדול משל הקטן: הגדול מכיר במשחק, ואפילו כשהוא להוט אחריו, שאינו אלא „אִבּוד זמן", כיון שאין בו קִיוּם של תועלת נסיונית; הקטן מְקַים את הזמן מתוך שהוא מבלהו בשעשועים – הם הם התכלית. הגדול תמיד נסיונו הריאלי־התכליתי עומד על־גבו ונוגש בו, להשוות, לָמֹד, להעריך ע ל ־ פ י ו; הקטן, במדה שמחֻסר־נסיון הוא, שמח בהרכבת האפשרֻיוֹת ה צ ר ו פ ו ת, שאינן עולות לשום סך־כולל מעשי. לַיֶלד הכל חשוב, מ ש ו ם שהכל אפשר לשַמש שעשועים. כאן נפגשים הם הילד, אשר לפני הנסיון, והחכם, אשר מעֵבר ולמעלה מן הנסיון: שניהם רואים לפניהם משחק רב־ערך וכבַד־טעם, הילד אינו יודע, שמכניסים אל־תוכו איזה ערכים אחרים, הפילוסוף יודעם, אבל יודע גם את הבלם של הערכים היחסיים; ביניהם עומד האדם הבינוני, הרואה שניוּת: ענינים חשובים ודברים של מה־בכך, תועלת וצעצוע.

וגם מהצד השני, מצד הילד, מתבטא אותו יחס־הגומלין שלמעלה. גם הוא אינו רוצה בצעצוע בדוי לגמרי, אדרבה, חִבה יתֵרה נודעת מאת התינוק אל ההקוי לכליהם ולמעשיהם של הגדולים; אוהב הוא את הַמִּינְיַטוּרָה של כלי־הבַית ושל מכשירי־העבודה אשר לאביו, ולא רק את המיניַטורה – במדה שהם דומים לאוריגינל, ומה־גם האוריגינל עצמו, חביבים הם עליו יותר. הרי שגם משחקו אינו ערטילאי לגמרי; נשען הוא על נסיונם של הגדולים סביבו – אבל לא להמשיכו הוא בא, אלא לַהֲפכו לצרכיו שלו. וצרכו הוא: להוציא את

ובהכרח שכך הוא: כי מהיכן׳ מבלי נושא אידיאלי ,קיָם׳ החיים העצמיים, מהיכן ההזדַוגות וההולדה בנגון? כי לא רק בעינו יגלגל הנגון׳ אלא יש בו המשך של פרות וגדול. אמנם מין זה של קיום׳ קיום אידיאלי׳ הוא למעלה מהשגחתנו – שאין אנו יכולים לקבוע או לשער מָקום לַקִיָם׳ חקי הכרתנו אין להם שליטה בו; אבל כשם שאין אנו פטורים מליַחס קיום לצֵרוף של יסודות ברעיון׳ לראות בדעה בריאה חדשה׳ כך חיָבים אנו להניח את המשכו של הַצֵרוף הקולי הטהור. (היכן? «בחללו של עולם־הרוח»–יפָרש אֹמרה זו איש כחפצו.) בעלי השיטה הבקרתית בהכרה נוטים לכַנות דברים מעין אלה בשם דרישה׳ פוֹסטוּלַט – אבל גם הדרישה׳ המוֹרה אל אשר מחוץ לַמֻכר׳ יסודה באיזו הכרחיות של נמוקי־מחשבה׳–וכך איפוא אתה מוצא במוסיקה מין שִלוש, שאפשר לראות בו גם הדרגה מהצד העיוני: ריאליות פיסית־גשמית בתחלתה׳ היציר הקולי החולף בזמן באמצע, ובסוף – ההויה האידיאלית המשֻמֶרת נושאת־הַזִקָה. וכאמור: שלש שהֵן אחת הן מדרגות אלה, אין להבדיל ביניהן וגם אין הבדל זמני בהתגלותן – רק ההבחנה המחשבתית מכניסתן לשלש קטגוריות מיֻחדות.

ועתה, כשנסתכל במשחקו של הילד, שוב אנו נאלצים להניח שלוש דומה, מַקביל, שאמנם מתבטא בדרכים אחרות. נאלצים אנו לכך, אם רוצים אנו לעמוד על אמתו של מֻשָֹג הצעצוע. לכאורה הריהו מֻשָֹג לא־מֻשָֹג – כלומר, מֻשָֹג ריקן, שאין בו תֹכֶן ריאלי לגבי שום נושא; והרי כשם שהמשפט זוכה, כפי שיש אומרים, להִכָלֵל בתוך החוג הלוגי רק כשהוא אמתי לגבי מישהו, כך חַיָב גם הַמֻשָֹג הבודד, ועוד יותר מן המשפט הַמֻרכב, להיות תֹאַר אמתי לאיזה דבר מצד איזה נושא. לגבי מי נכון הוא התֹאַר „צעצוע" הַנִתן לאיזה חֵפץ? כלי שנועד מעִקר יצירתו לשם שעשועים: הגדול אינו משתעשע בו, אין לו צֹרך בו והכלי אינו לגביהו ולא־כלום, ואולם גם התינוק, המתעסק בו, הוא אינו רואה בכלי זה „צעצוע", אלא חֵפץ רב־ערך. אין לך התמסרות אל עבודת־קֹדש בעולם כהתמסרותו של התינוק לכלי־שעשועיו. ומתברר הדבר עוד יותר בתשמישי־הנסיון בעלי התועלת. קֻפסת־הַטַבָק שלגדול נהפכת לצעצוע בידי הקטן – אבל הענין וכֹבד־הראש שהתינוק נגש בו אל קֻפסה־צעצוע זו מְרֻבֶּה הוא בוַדאי מהחשיבות שמיחס הגדול לכלי זה, אף שהוא משתמש בו; ואִלו נתנה מדה אבּיֶקטיבית לגלויי־אנרגיה סֻביֶקטיביים, הרי אין ספק שצרכו הַסֻביֶקטיבי של התינוק, לגלגל את הַקֻפסה או למלאותה כפתורים, גדול הוא מצרכו של הגדול למלאותה טבק. הרי שאותה קֻפסה אינה צעצוע, במובן ההערכתי של מלה זו, לא לגדול ולא לתינוק. אמנם, עוד נשתַיֵר לנו הקריטריון של התועלת בשמוש, אבל אף הוא אינו מַספיק לגמרי; אם נמשיך את המשל שלמעלה, הרי, מצד התועלת האבּיֶקטיבית, גם הַטַבָק של הגדול וגם הכפתורים של הקטנים שניהם מדת־התועלת שבשניהם שָוה וגם מדת ההנאה הַסֻביֶקטיבית שָוה בשניהם ומְרֻבָּה עוד יותר בקטן. התינוק מוצא בשעשועיו ענין לענות בו בכֹבד־ראש – היכן אפוא מַתחילה אמתו של מֻשָֹג הצעצוע?

ובאמת אין מֻשָֹג זה אלא ציון לרצועת־תחום, לַמַעֲבָר, שבין יחס ליחס; אין הוא אלא מֻשָֹגם של גדולים בשביל הקטנים; כנוי הוא שהמציא לעצמו

בין שתי מערכות־הנסיון יָגן על המוסיקה מפני ההגשמה שבעקב הפֵּרושים הנסיונִיים־המעשיים. יהפוך את פני האסוציַציה השואפת אל החוץ – שאיפה שאין להשתחרר ממנה – כלפי פנים. יעשנה אות נגלה לנסתר: יכַוֵן את האכּסטנסיבי כלפי המרומם. – אמון־השמיעה וטהרת־שמיעה הם מטרותיה של ההתקנה למוסיקה; באמצעות הראשון תתחזק ההמשכיות. יהָדק הרִתמוס המאַחז. והשניה תביא לידי הקרבה עם היסוד המחלט. עם המלודיה.

III

הקרבה שבין הילד והמוסיקה אינה מתבססת רק על הטעם השלילי. מעוט הנסיון הריאלי בילד. אלא מתאשרת לנו באפן חיובי, כשנסתכל בנסיון המוסיקלי והילדותי כשהם לעצמם. כי הַמְשַׂחֵק, הממַלֵא את עולמו של הילד, והַנַגּוּן שֹׁרֶש נפשי מְשֻׁתָּף להם – על כך מעידות כמה וכמה לשונות, המסַמנות את שני הענינים במלה אחת; ועלֵינו לבדוק בדרך־הַנִתּוּח עד־כמה נכונה היא עדות זו.

ושלש בחינות אפשר לנו להבחין – ולא להפריד! – במוסיקה. בחינה ראשונה היא המתֵימטית־הפיסיקלית, הצד המוחשי הטהור שבה: זעזועי־האויר והִפָּעֲלות האֹזן מהם, המדה והקצב בַּשֶקֶטים. וַדאי שהללו עקר הם במעשה־המוסיקה – שבלעדיהם הרי אין כלום – אבל אַף־עַל־פִּי־כֵן אין ידיעתם מביאה לידי ידיעת העקר, אלא להַכּרת התנאים החיצוניים, החֹמר; מהותה ויסודה של היצירה המוסיקלית הם מחוץ להתרחשות הפיסיקלית ההיא. וכך אפשר לו לאדם להיות בקי בכל התנאים והחֻקים הללו ולהיות עם־זה חֵרש לכל דבר שבמוסיקה. כי המוסיקה מַתחילה עם המנגינה המתעַדנת, המצטרפת מן הקולות שנשתחררו מן המקור הפיסי והתעלו לחיות חיים עצמיים, חיים של מְשִׁיכָה ודְחִיָה, של הזדַוְגות ופֵרוד. רק הידיעה הציונית, ידיעת אנשים מלֻמָּדה, מראה לנו על הקשר שבין הטון וגלי־האויר – הטון עצמו בטהרו ובכניסתו הישרה אל חיי־נפשנו פרק מעליו את התנאיות הגשמית והוא מצטרף עם הדומה לו בזכרון־השמיעה המיֻחד. והרי יש אשר מבלי התנאים הפיסיקליים תתרונן מעצמה מַנגינה באדם באחד הבקרים, עולה מִצְפּוּני־מעמקים לא־ידועים. המוסיקה בהתיחדה רחוקה ושונה במהותה מסִבּתה הַחָמרית; אין כל דמיון וכל אפשרות של שִׁתּוּף בין הקול ובין מיתרי הכנור או הפסנתר או בין החֻקיות השלטת בתנועת הגלים הנגרמים על־ידיהם; אמנם גם בלי הקיום והקבע שבגורמים פיסיקליים אלה: הקול הוא קל ופוֹזֵז, מתעלם וחי חיי־רגע. ולכאורה, מנקֻדת־הראות של תכליתיות חמרית, יש במעשה־המוסיקה משום הפחתה, הכלי הַמְּצָק והַקָּיָם יְפַחֵת ויוּרע לשם קול חסר־שִׁיוּר ומתנדף. ואם אין אנו נוטים לתכליתיות זו, אלא מבַכּרים את העובר על הַקָּיָם, הרי זה משום שמיַחסים אנו למוסיקה בחינה של ריאליות גבוהה מזו שבגשמי. הנחת־ההרגשה היא, שיש מין שיור לקול ולמנגינה, נפסקים הם ואינם פוסקים, עוברים ואינם כָּלים – אלא נכנסים ומשתמרים בבית־גנזים מיֻחד להם והויתם האידיאלית נמשכת.

אל־תוך המוסיקה עצמה, לפני־ולפנים של זה עולם־החלומות רוה־הפתרונים; מבלי דרכי־העקיפים של הטכניקה. הכנסה – כי כל אדם כמוסה בו אפשרותו המוסיקלית שלו, שאין להוסיף עליה כלום, אבל יש להביאה לידי ממשות. ואולם אין ממשות זו נקנית אלא מתוך הדרכה, מתוך הרגל־אסוציציה ושמוש באותו אקט־הצרוף, שהוא היסוד לרציפותה של כל מוסיקה – הוא אשר בהתבססו על הזכרון הריהו מאחז, מאחד ומקים אותן טירות־החלום שבשעת־הופעתן הן מפרקות וקרועות בזה־אחר־זה שבזמן. ובבחינה זו דינה של המוסיקה כדין הפילוסופיה: אין היא עשויה להקנות בבת־אחת, כשהיא שלמה וגמורה, אלא נתנת בציונים, ציוני־דרכים; רק הוראת המכוונים אפשרית בה – וגם הכרחית: אמון־שמיעה תנאי־קודם הוא לשמיעה נכונה.

של הילד – ולא בלבד מטעם כמותי־אקונומי, שטוב להקדים באמון־השמיעה הנחוץ עד־כמה שאפשר, אלא מטעם מהותי הרבה יותר, המיסד באפיה של המוסיקה. כי מלבד אותה הרציפות בזמן, זו האסוציציה בעזרת הזכרון, שנאתה תבוא המשכיותה ואחדותה של המוסיקה, יש במוסיקה אפשרות וגם דרישה עוד למין אחד של אסוציציה, מצין התפשטות בחלל כביכול, מצין הצטרפות וסמיכה על העולם החיצוני. אין לך אמנות נוטה לרבוי־הוראות כמותה, אף שהיא לעצמה חסרה בעקרה כל הוראה. ואולם בשעה שבאים ומגישים אליה את התכנים והיחסים הריאליים שלנו, מכירים בהכרח, כי ישנה לה תכן והפוכו, יחס וניגודו; אותה קבוצת־הטקטים, שאנו מפרשים כדפיקת הגורל על הדלת, כלומר, כהברקת־בטוי של זקת האדם בכח שלמעלה ממנו, היא עצמה סובלת גם את הפרוש, שמתבטאת כאן הזדעזעותו של רצון בן־חורין, מתקומם כנגד כל גורל, בהתעוררו לפעלה עצמית. שכך היא המוסיקה: היא כלה אחוזה בחבלי לוגיקה פנימית שלה, ואולם אין היא נשמעת לחקי הלוגיקה שלנו, בבקשה שמוש ריאלי: חק הסתירה אינו שולט בה. ומאידך גיסא, כיון שאין לנו, בחוג האפשריות שלנו, עולם אחר מלבד העולם הריאלי, הרי אנו מבקשים להתאים את עולם־הקולות, הנראה לנו תמיד במרחקים מוזרים, אותו עולם הדמיון הגא והמחולל בחקיותו העצמית, אל ההויה הנחה, בת־התפיסה, הנתונה בתוך אזקי החקה הריאלית שלנו והפנטסיה היא המסיעת לנו בזה מעשה־האסוציציה עם העולם החיצוני – ואמנם גורמת עם־זה גם לסכנה הכרוכה במעשה זה. כי בעוד שהאסוציציה המוסיקלית הטהורה, הזמנית פרי הזכרון, אינה משמשת אלא לצרוף ולהעלאה של אינטנסיביות, הרי שתוף זה של הפנטסיה מכון כלפי־חוץ והוא מסכן את המיחד שבמוסיקה, בנסותו למלאותה מן הכבד והמגמר שבריאליות, לכבש אותה בדפוסי קטגוריות לא־לה. וסכנה זו הולכת וגדלה עם גדולו של הנסיון הריאלי בחייו של כל פרט ופרט, עם רבויו של כח־הזקה אשר לנסיון זה, אותה זקה, שאינה אלא הורדה המוסיקה ונתוקה מן הממשות האידיאלית, ממשיותה.

ולפיכך הילד, העני בנסיון, הוא הוא שסכנה זו קטנה בו ביותר; לו אפשר להנות מן המוסיקה בטהרתה ובתמה, גם אפשר לו, אם נסיון אידיאלי זה ילך ויגדל בצדו של הנסיון הריאלי, לקים את הראשון בטהרו. שווי־המשקל

כי מוזר הוא החזיון: גדולה התנועה במוסיקה, מרבים לתת ולקבל בה — וכמה ממעיטים להתקין לה, כמה ממעיטים; כי העובדה, שדוקא בחנוך המודרני־«הנורמלי» רבה המעמסה העמוסה על הילד בצורת שעות־הלמוד למוסיקה — אותן השעות שהמבֻגר מברך בכל פעם למי שפטרו מענשן — זו אינה רְאָיָה לסתור, דוקא מכאן, מתוך הסתירה המתגַלָּה לכאורה בזה, אפשר להגיע אל המַטעה והמסרס אשר בהנחות, ביסודו של כל אותו החנוך.

II

מַטעית ביסודה היא קֹדם־כֹּל הוראתה השגורה של המלה מוסיקַליות; סרוס יש בכך כשמצמצמים אותה רק על הנִגון במעשה — והוראה זו מתרחקת עד ללא־הַכִּיר מן המובן המקורי, שכָּלל בתוכו את ההשתלמות הרוחנית למלֹא־רחבה, השתלמות המוסית ברוח ההֶלנים. וכיון שמתערבבים ומהבהבים בו במשָׂג זה שני המובנים גם־יחד — מצד אחד רואים במוסיקליות את הנגון במעשה ומפליגים בערכה ומאידך גיסא יונקים עוד מן המובן העקרי הרחב, שעל־פיו עשוה השלמית המיסית להיות לקנין כל אדם — לפיכך אין לך מסקנה יותר נכונה מאותו החנוך המוסיקלי המקֻבל, שפרושו: לנַגן, לעשות במוסיקה, ומכאן החזיון השכיח: מבלי שים לב אל כשרונו של הילד מעסיקים אותו במוסיקה מעשית; שָׁנים על שנים מיַגעים אותו בתרגילים; עד שסוף־סוף תקוץ נפשו באותם הפרורים הקלוקלים שקבל מן ה«מוסיקה» ולאחר סכום ידוע של תרגילים הריהו מכיר שלחִנם עמל כל העמל הרב — ובאפן היותר טוב יקבע בלבו מין יחס של יראת־הכבוד, מן פִּיֶטָה חסרת־צרך, והפסנתר, שתכליתו העקרית בטלה ועברה, מתחיל משַמש לנוי או גם למיני תכליות אחרות.

והכל, משום ששכחו דבר אחד: שהמוסיקה לשמיעה נִתנה. אין להבין, על־שום־מה רוצים להשיג באמנות זו, הדקה והמֻרכבת כל־כך, מה שלא יעלה על הדעת באמנות אחרת, למשל בדרמתית — למה אין מסתפקים אף כאן בהנאה של קבלה, אלא רוצים להגיע דוקא לידי מעשה? רצון זה אינו אלא מגמה חבויה לקָרב את המוסיקה אל החמריות הנסיונית — ולגבי זו, הטהורה שבאמנֻיות, הרי זה חטא של זיוף. מֻרגשת במוסיקה השאיפה למין ריאליזציה עִלאה של הבלתי־נתפס, ואולם החנוך המוסיקלי־המעשי בא ומשים תחתיה ריאליזציה חושית־ארצית, נקנית במעשה־ידים, וכך לומדים להקיש ושוכחים להקשיב, מתאמנים במנענעים והקולות מתעלמים — ואשר בֵּינות לקולות ולמעלה מהם, זה חסר לגמרי. רחוקים הם המקרים, שילדים, שהשלימו את חנוכם ה«מוסיקלי», יהיו אמונים בשמיעת מוסיקה — אבל יודעים הם לקרא את התוים (אותה קריאה, שאינה, כבאמנים השלמים, כוללת בקרבה את השמיעה). ומי יודע, בכמה מהם היה מתעורר החוש למוסיקה — אלמלא למדו לשמוע את הסונַטות רק מתוך הגמגום המֻרסק של נגינתם שלהם, אלמלא פוגמים היו את אזניהם בידיהם עצמם!

זהו אפוא פרושה של ההַתקנה למוסיקה: התקֵן לשמוע, הכנסתו של הילד

אלא מַהְפֵּכָה, נִפּוּר היסוד, והתִּקוּן לא סגי לו בשִׁבּוּת, אלא דורש הוא התקנה מעִקרה.

אנחנו, שהעתיד הלאֻמי גופו עדַיִן בבחינת פּרוֹבְּלֶמָה הוא לנו ושלפיכך אין אנו פוסקים מלהתחבט בשאלת־החנוך הכרוכה בו, אנו כבר הספקנו לעמוד על עמקה והקפה הבקרתי, ההוֹי, של שאלה זו. אבל לא החנוך בצורתו המיֻחדת לנו יהיה הענין הנדון כאן. אנחנו רואים את־עצמנו כעומדים עדַיִן בפרוזדור; אפיָה של שאלתנו, כפי שהיא מתנסחת לרֹב, יותר לשוני מעניני; בדרישותינו נוטים אנו להסתַּפק במה שהשיגו כבר אחרים, ב„נוֹרמַליות״. ולפיכך אין נוסח־השאלה העברי יכול לשַמש לנו התחלה, בבואנו להסתכל בחנוך עצמו, וגם לא סִיּוּעַ; שאין למֵדים מן האנורמלי. אבל: כיון ששאלת החנוך ביסודה אינה זו של המשך, אלא של מהפכה, כיון שהחֻמרה שבה חוזרת ופונה אף אל לשעבר, הרי פקעה זכותה של הנורמליות. לאחר שהֻכּרה פגימתה של אַמַּת־הַמִּדָּה, שהיתה למְכֻנית, לגבי הגֹדל החיוני, הרי היא עצמה טעונה בדיקה – והשאלה אחת היא לנורמלי ולאַנורמלי, שלא הֻבחנו אלא באמצעותה של אותה אַמַּת־המדה שהוטלה בספק: אדרבה, אפשר שדַוקא האנורמלי, זה המבקש ממילא את תקונו העִקרי, יהיה מֻכשר יותר לְקַבֵּל את החדש או להצלותו מן התהו, יותר מאותו הנורמלי הַמְּגֻמר והנח, שהתוסס בו עדַיִן צריך לפרוץ לעצמו נתיב מבעד לכמה וכמה שכבות עבות של הרֶגל וצלות. וכך אפוא עשויה היא השאלה, הנשאלת בדרך כלל, לחזור אל חזיון־הפרט שלנו ולהתברות בהתצוררותה קרקע זה, שעונת־החרישה כבר עברה עלין ולידי פֵּרות עדַיִן לא הגיע.

והנה אפשר לְנַסֵּחַ את האַלְטֶרְנַטִיבָה היסודית־הכללית, זו המתגַּבשת לשני צירים צוררים זה את זה בחִנוך, בנגוד: ריאליות־הוּמַנִיוּת. כמה גוּנים ובנות־גַּוָן קבלו שתיהן במשך השנים והדורות, הרחיקו זו מזו ושוב נתקרבו, וכל התרחקות והתקרבות גררה אחריה שיטות רדיקליות או שיטות בינוניות־מתַוכות – אבל אף־על־פי־כן לא פסק ההבדל היסודי: ההכשרה למלחמת־הקיום מהצד האחד והשאיפה למין עדון־הרוח מהצד השני. וכל הכרעה מֻתנה בהכרעה פרינציפיַלית קודמת: מהו עִקַּר תפקידו של החנוך, להועיל או להעלות? גם פרובלֶמת בית־האולפנא לעבודה, המעסיקה, ברבוי אפשרֻיותיה, את מוחות המחנכים בדירנו, גם היא, ואפילו כשמצטרף אליה משהו מְטַפיסי מיסוד דת־העבודה, אינה אלא אחד מאפני־הגלוי של המְגַמה ה„ריאליסטית״; ומאידך גיסא הטעמת־הערך של הדת בשביל החִנוך, ואפילו כשהיא לובשת טלית של מעשיות כביכול, אין לה שֹרש אלא בהפלגת ה„קְלַסיות״ – ואולם שתי השיטות צד שָוה בהן, ששתיהן סובבות־חוזרות על־גבי בסיס הנסיון הריאלי, ואין ביניהן אלא זה, שהאחת מוליכה אל השמוש המועיל באותו נסיון והשניה אל הנאצל והנעלה שבו. הנקֻדה, שמאִתה אפשר שתצא דחיפת־המהפכה, היא מחוץ לשתיהן, מחוץ לכל שדֵה־המלחמה כֻלו – ואותה צריך לחַפֵּש. יֵאָמר־נא אפוא דבר על־אודות אֹפֶן אחד של חנוך, שהוא נמצא במהותו מחוץ לתחומי החנוך הנוכחי ושיכול הוא להיות סמן לאפשרות, לחזות־העתיד, להתקנה מן היסוד: על־אודות ההתקנה למוסיקה.

צ. דיזנדרוף

הַתַּקָּנָה לַמּוּסִיקָה

I

הַרְמוֹנְיָה בלי גָדוֹל אין בה חִיּוּת; ואולם אין גָדוֹל אלא אוֹרְגָנִי, והֶפכוֹ וסכנתו של האורגני היא הַמֵּכָנִיּוּת. היציר האורגני נִדּוֹן לירידה שֶׁכְּלָיָה בסופה, בשעה שקנה לעצמו בסיס מְסֻיָּם להויָתו והוא טועם טעם נוֹחוּת ומתחיל סובב, חוזר חלילה בתוך הנתון והמוכן, מִבּלי מצֹא נְקֻדת־אחיזה – את ה„נְקֻדָּה אשר מחוץ לארץ" – שממנה תצא פְּעֻלָּה מְחֻדשת על השְׁלֵמוּת הַמֻּרכבת כֻּלה. אז תסתבך האורגניזציה בסבך־ארגה שלה, נבלעת בשפעת עַצמה.

כך אֵרע לו לחִנּוּךְ – ודוגמה לו, אולי, רק בהליכות־החברה: סדרו יפה והרמוני, תחומיו מְשַׁמשים לו מעין סתרה ואין להזיזו מתוך רשת אמתיוּת־הקסָמים שֶׁטָוה לעצמו; והרגשת הצמצום והמוּעָקה, אשר מעולם לא פסקה לְחַלחל, אינה מגיעה עד כדי בטויה הנאות. וכדרך כל ההרגשות הכבושות והסתומות, כך אף היא כל שעה של תסיסה הבאה לעולם נעשית לה שעת־כֹּשֶׁר והיא מבצבצת ועולה על־פני הַשִּׁכבה העליונה ותובעת פתרון, פתרון־שחרורה, תחִלה. ולפיכך אין פלא, שאף בימֵינו, ימי ההתנערות (ממורשת בלתי־מְסֻיֶּמת ומְכֻּרת כל־צָרכה) וההתכּוְנוּת הסתומה כלפי עתיד (שאמנם אין לו עֲדַין שֵׁם ורשומי־דמות), נדחק נדחקה פרובלמת־החנוך, מאליה ומבלי שבקשו לעוררה במתכַּוֵּן, אל השורה הראשונה של השאלות המנסרות בעולם המְזֻעזע. – ואולם עם התגלותה נצטרפה אליה פתאם הרגשת־לְוַאי, שלא בלבד שאלת־„עתיד" במובן לְאֻמִּי או סוצַיָלי היא שנתעוררה כאן – זו תשובותיה תלויות בפתרונים השונים לפי השנויים בהלָךְ־הרוח או הלָךְ־המחשבות לגבי ענינים אלה – אלא שיש כאן קֹשִׁי שהוא למעלה מן הַמֻּתנה בלאם או במעמד החברתי או אפילו בסדר־המעמדים הנוכחי כֻּלו. נתבררה ההרגשה, שלא כּאֹפן הטכניקה, הבאה לְחַדֵּשׁ על יסוד הַקַּיָּם, אפנו של החנוך ולא כשאלתה שאלתו; כי לא תקון של תּוֹסֶפֶת על המצוי הוא דַּרוּשׁ בפתרון, אלא הַעֲמָקָה של בִּקֹּרֶת: סמן־השאלה, שהֻצב לפני העתיד, חוזר וחודר עד לְקַרקע־הנתון – ונתקע בַּהֹוֶה. אין תַּקָּנָה

והתקופה הזאת היתה נהוגה בישראל, כפי הנראה, מימי רבי הלל עד שנת ד"א תקל"ז, שאז נשלמה „שעה אחת מיומו של הקב"ה (השעה הששית מיום שלישי), וכדברי הברייתא של שמואל שוו בה שמטים ו„תקופות", ומאז התחילו להשתמש תמידית התקופה הזאת במחזור בן י"ט שנה (עין במאמרי „דברי ימי העבור האחרונים", סמן ד, „התקופה". ספר י"ד־ט"ו).

תקופה זאת של פ"ד שנה, אשר לפי השערתי עליה נקבעו שתי השנים ד"א רס"ו וד"א תקי"א, שאי־אפשר לכונן עם קביעתנו, נמשכה עד שנת ד"א תקל"ז, היא שנת העיון הנזכרת בברייתא של שמואל. העיון הזה, אשר פקח את עיני חכמי־הדור לראות, שתקופת שמואל כבר נעתקה ממקומה כשבוע שלם, העיר בהכרח את רוחם לשוב ולהביא את חשבון־העבור בכור הבקרת, להנהיג במקומה את המחזור בן י"ט שנה – בתחלה על יסוד מדת־השנה הגסה של שמואל, ואחרי־כן על יסוד מדתה המדקדקת, אשר נקרא עליה שם רב אדא – ולקבוע בו את שנות העבור על־פי הסמן גו"ח אדז"ט למנינגו או בהז"י גו"ח לפי מנין בני מזרח.

המחזור הזה בן י"ט שנה נזכר בצד התקופה בת פ"ד שנה ב„פרקי רבי אליעזר", שבימיהם היו שני דרכי־העבור משמשים כאחד ועברו מן האחד אל השני. אבל כפי היוצא מדברי הפרקים האלה, כפי מה שנעתקו אצל המעברים הקדמונים, נחלקו אז בסדור שנות־העבור במחזור: לדברי רבי אליעזר גה"ח אדו"ט, לדברי חכמים גו"ח אדו"ט, ולדברי רבן גמליאל גו"ח אדז"ט. שלשת הסמנים האלה, שכפי מה ששערתי במאמרי „דברי ימי העבור האחרונים" (סמן ה), מכונים כלם לסדר העבור שלנו, אלא שכל אחד מהם הושב לתאריך אחר מן התאריכים שהיו נהוגים אז בישראל. ואף־על־פי שהם מושמים בפי קדמוני חכמי־המשנה, מוצאותם מזמן הזה, מפרק החתום האחרון. כי בימי רבי אליעזר ורבן גמליאל היתה עוד תקופת שמואל מכונת עם המציאות, ואלו תקנו אז סדר העבור במחזור, כי־אז יצאו להם השנים המעברות בתאריך־הבריאה שלנו לפי סמן גה"ח אגו"ט (ועין עוד במאמרי „דברי ימי העבור האחרונים", שם, אשר בו הרחבתי לדבר בזה יותר).

הלבנה שנ״ד–ונמצא היתרון י״א יום ורביע. ולכן בקשו להם מספר כזה, שאם נכפול על־ידו את היתרון הזה יכיל בתוכו ימים שלמים וחדשים שלמים. ודבר זה יעלה בידינו אם נקח את המספר שמונה לכופל, כי אז יצאו לנו תשעים יום או שלשה חדשים״. הרי שחשב את מדת החדש האמצעי לכ״ט יום וחצי, וחדשי־העבור לשלשים יום, ויצא לו על־ידי־זה החדש האמצעי 29d 12h 22m. וכדברים האלה אומר גם אפיפניוס בספרו „על המינים״ (LXX, 13), כי בדברו על המחזור בן שמונה שנים יחשב את שנת־הלבנה לשנ״ד ימים מכֻונים, ואת שנת־החמה לשס״ה ימים ושלש שעות (גדולות), ואת יתרונה של השניה על הראשונה לי״א ימים ושלש שעות. והוא מוצא את היתרון בסוף השנה השלישית ל״ג ימים ותשע שעות, ואחר גרעון חדש־העבור – שלשה ימים ותשע שעות, ובסוף השנה הששית ל״ו ימים [1] וי״ח שעות, ואחר גרעון חדש־העבור – ששה ימים וי״ח שעות, ובסוף שמונה השנים יצטרפו היתרונות לכ״ח יום וכ״ד שעות „העושות שני ימים״ [2], ויעלו יחד לשלשים יום שהם חדש אחד.

למחזור זה של פ״ד שנה נמצא זכר גם ב„פרקי ר״א״. פרקים אלה קוצבים שנת־הלבנה לשנ״ד יום ושליש ואת שנת־החמה לשס״ה ורביע, ומוצאים, שאין המולדות חוזרים לקדמתם אלא לאחר מחזור של כ״א שנה, וכן אין התקופות חוזרות אלא לאחר כ״ח שנה, ואחר־כך הם מוסיפים. „בשלשה מחזורות של חמה וארבעה מחזורות של לבנה פ״ד שנה, שהיא שעה אחת מיומו של הקב״ה, באין חמה ולבנה שווים, בתחלת ליל ד׳ בשעת שבתאי, בשעה שנבראו״ (פ״ז). והנה על־כרחנו צריכים אנו לאמר, שאין לקחת את הלשון הזה כמשמעו, אלא שהכונה „ד׳ מחזורות של לבנה בעיבוריהם״, יחד עם ל״א חדשים, שיש להוסיף במשך הזמן הזה, שאינם אלא חלקי שנה ושבריה, ונולדו מיתרונות שנתלקטו יחד במשך הזמן לחדשים שלמים, ונבלעו בתוך השנים, ואין מקום לחשבם בפני עצמם. הנה נא שנית לפנינו התקופה שהזכיר הכהן הנוצרי ארבע מאות שנה ועוד לפני־כן, אלא שבמשך הזמן הזה שנתה צורתה ותחת אשר לפי דבריו של אפיפניוס חשבו היהודים בימיו את שנת־החמה לשס״ה יום ושתות, חשבוה עתה לשס״ה יום ורביע.

---

1) יתרונות השנה הששית מצֻינים לפנינו באותיות יוניות „למדא וסיגמא״ (שלשים ומאתים)— וטעות־סופר היא, וצריך להיות „למדא ודיגמא״ (שלשים ושש).

2) אפיפניוס משתמש בשעות גדולות, שכל אחת מהן שוה לשתי שעות שלנו, וכאשר ישתמש בהן בדבריו שהבאתי למעלה, וכמפרש בסוף דבריו, כי כ״ד שעות „עושות שני ימים״. אבל הילגנפלד, המעתיק רק את תמצית הדברים (עמוד 332), חשב שהכֻונה לשעות פשוטות, ומוציא מזה (להפך מן המפרש בדברי אפיפניוס), שימי שלשת חדשי־העבור לא היו אלא פ״ט ימים, יחותם דבריו: — שהשומע יכול לחשבם שיצאו מפי אפיפניוס — בלשון זה: „זא ווירד דער 8־יאֶהריגע איבערשוסס דעס זאננעניאהרס, בעשטעהענד אין 89 טאגען, פאללשטענדיג, זאגאר מיט איבערשוסס איינעס טאגעס, אויסגעגליכען״. ולא שם על לב, שבענינים כאלה השגוי עקר וכל יתר כבטול דמיו

שנת פ"ד ובין ניסן של שנת פ"ה, עוד חדש עבור, להשלים מספר ל"א, לא כאשר אפשר היה לחשב בסקירה ראשונה, שהיה העבור האחרון בשנת פ"ה. כי, כמובן מעצמו, כל חדשי העבור צריכים להִמָּצא בתוך התקופה ולא חוצה לה. ואפיפניוס מראה, שאין הדבר נכון; ובחשבו את מדת החדש לכ"ט ימים וחצי ושני שלישי שעה, הוא מוצא, שבמשך 30674 ימים, הנמצאים בפ"ד שנות־הוזמה בנות שס"ה יום וארבע שעות, יִמָּצאו רק שלשים חדשי לבנה וכ"ד יום ועוד שתי שעות גדולות או ארבע פשוטות (אצל אפיפניוס: „שלש שעות", וקשה לדעת, אם כַּוָּנתו לשעות גדולות או פשוטות, ואם היא טעות בחשבון או שגגת המעתיק).

ה. סקירה על טבע המחזורים שקדמו למחזור בן י"ט שנה. כל המחזורים האלה, הרחוקים הרבה מן הדקדוק, יוכלו להתמיה כל איש המביט עליהם מן הנקדה שעמדה עליה הכמת־התכונה עתה, אחרי התפתחות של אלפי שנים. אמנם אם בימינו אלה, שמדות החדש והשנה ידועות לנו בדיוק גדול, דַּי למחשב, כאשר כבר העירותי, לפַתֵּח את ערך גדלם זה לזה בשבר מְרֻתָּק ונמשך ולמצא שורת מחזורים שונים, ההולכים ומתקרבים יותר ויותר אל הדיוק הַמֻּחְלָט, הנה לא כן היה הדבר אצל הקדמונים, שלא היו בידם האמצעים האלה, ואפילו התוכנים לא עמדו עוד על מדת החדש והשנה כראוי, והיו מתלַבטים ימים רבים לִמְצֹּוֹת את מדתם, ואותם שהכמת־התכונה לא היתה אֻמנותם היו יודעים רק זאת, שמדת החדש היא מעט יותר מכ"ט יום וחצי, ומדת השנה היא שס"ה יום בקֵרוב, ולא התאַמרו כלל לדקדק במחזוריהם עד כחוט־הַשַּׂעֲרה. בזמן שנתחדשו מחזורים אלה אצל היהודים היו קובעים עוד את חדשיהם על ראִיַּת הירח, וכשאמרו לקבוע על־פי השבון לא היו מקפידים על הבדל יום אחד מזה או מזה, ואמרו: „חד יומא לאו אדעתא דאינשי" (ערכין, ט, ע"א); וכן התקופה לא היתה להם אלא אחד משלשת הַסִּמָנים, ורק לפעמים רחוקות היתה מכריעה את הכף כנגד הַסִּמָנים האחרים והצרכים השונים שהיו מעַבְּרים עליהם. בתנאים כאלה דַי היה להם אם היה המחזור מְכֻוָּן רק בקֵרוב, ולא התרחקו מן התקופה יותר מדַי. הדרך שהלכו בה בחִפּוּשׂ מחזורים כאלה היתה זו, שלקחו להם ליסוד את מדת החדש כ"ט יום וחצי ושנת־הלבנה שנ"ד יום, במלים אחרות: את השנה הפשוטה והסדורה; ועל־ידי גרעון הַשִּׁעור האחרון הזה ממדת שנת־החמה, שקצבוה להם גם אותה בקֵרוב, בקשו ומצאו להם מחזורים גסים, שמספר ימי חדשי העבור יהיה מְכֻוָּן בו בקרוב עם השעור שנתלקט בו מיתרון שנת־החמה על שנת־הלבנה. אבל מפני שחשבו „עבור שנה שלשים יום", יצא להם תמיד החדש האמצעי באחרונה גדול מן המדה שנכנסו עמה בראשונה (כמו שראינו זאת בכל המחזורים שהבאתי), בשִׁעור שוה פחות או יותר אל שבר היום שמדת החדש עודפת על כ"ט וחצי, והוא הדבר שיצאה להם בכל מחזור מדה אחרת לחדש. דרך החשבון הזה כבר שמענוהו מפי התוֹכֵן גמינוס בדַבְּרוֹ על המחזור של שמונה, באמרו: „לתקופה הזאת הגיעו בדרך כזו: שנת־החמה היא שס"ה יום ורביע, ושנת־

שנים (יתקבץ) יום אחד, ולכן יוסיפו בכל י"ד שנה חמשה חדשי עבור, כי משלש מאות 1) וששים וחמשה ימים ושלש שעות (גדולות) של מהלך השמש הם פותחים שעה אחת (גדולה). כי אחר תוספת השעות ישארו שס"ה יום פחות שעה אחת 2), ולכן אחר שהם שונים ארבע־עשרה שנה שש פעמים עד שנת פ"ד, יוסיפו בשנ תפ"ה (עוד) חדש־עבור אחד. ולכן יצאו להם ל"א חדשי־עבור עם שנת פ"ה, בעוד שצריך להיות בדקדוק שלשים חדש עשרים וארבעה ימים ושלש שעות" 3). והדברים מבֹארים על־פי מה שאמרתי, שכפי דברי אפיפניוס חשבו את שנת־החמה לשס"ה יום וארבע שעות. ובבואם לבקש מספר חדשי־העבור בתקופה של בת פ"ד שנה, נכנסו לחשבונם זה בהנחה, ששנת־הלבנה היא בת שנ"ד יום כמשפטה בשנה פשוטה וסדורה ונמצאת פחותה משנת־החמה י"א יום וארבע שעות, ובפ"ד שנה – בשעור 938 ימים, שעשו מהם ל"א חדשי עבור בני שלשים יום (ובשמונת הימים היתרים מלאו שמונה חדשים חסרים במשך התקופה). ולכן, כאשר אמרתי, עשו במחזור הששי, בין אדר של

---

1) אצל הילגנפלד, עמוד 336, נעתק בשבוש τριάκοντα (שלשים) תמורת τριακόσια (שלש מאות).

2) הלשון מגמגם (ואצל הילגנפלד נשמט המאמר הזה). וכפי הנראה, מגמת פני אפיפניוס להקל מעליו את החשבון, ובבואו לקצוב את יתרון שנת־החמה על שנת־הלבנה, ששתיהן מֻרכבות מימים ומשעות, הוא מוציא אותו לא בפעם אחת, כי־אם לחלקים. והוא גורע בראשונה משנת־החמה את ארבע השעות (הגדולות), ששנת־הלבנה עודפת על ימים שלמים, ומוצא את השארית, שהיא „אחרי תוספת השעות" שס"ה יום חסר שעה גדולה; ואם נשוב ונגרע מהם את שנ"ד הימים השלמים, אז יעלה היתרון לי"א יום הסר שעה גדולה, בזמן שהיתרון הזה עולה אצל התוכנים י"א יום פחות שתי שעות. ובבואם לקצוב את מספר חדשי־העבור במחזור, הם גורעים את שנ"ד הימים של השנה הסדורה לא משס"ה יום ושלש שעות, כי־אם משס"ה יום ושתי שעות גדולות, וכמו שבארתי בפנים.

3) בנוסח היוני: ל"א חדשים. וקשה לכוֵנו. אבל בתרגום הרומי (בהוצאת Mign) הנוסח שלשים, ומספר זה מכֻוָן עד שעה אחת.

Ἔχει δὲ ὥρας τινὰς ἡ ψῆφος τῆς λεπτολογίας, ἥτις ἐμπίπτει διά ἐτῶν τριῶν παρ' αὐτοῖς διαφωνουμένη ἡμέρα μία. Προστιθέασι γὰρ τῳ σεληνιακῳ δρόμῳ μετὰ τὰς τριακοσίας πεντήκοντα τέσσαρας ἡμέρας καὶ ἄλλας κατ' ἔτος τέσσαρας ὥρας, ὥς εἶναι εἰς τρία ἔτη ἡμέραν μίαν. Διο παρ' αὐτοῖς πέντε μῆνες τελοῦνται ἐμβόλιμοι εἰς ἔτη δεκατέσσαρα, διὰ τὸ ἀφαιρεῖσθαι διὰ τοῦ ἡλιακοῦ δρόμου τῶν τριακοσίων ἑξήκοντα πέντε ἡμερῶν καὶ ὡρῶν τριῶν τὴν ὥραν μίαν. Προστιθεμένων γὰρ τῶν ὡρῶν λοιπὸν γίνονται τξε' ἡμέραι παρὰ ὥραν μίαν. Ὅθεν οὗτοι ἑξάκις πολυπλασιάσαντες τὰ δεκατέσσαρα ἔτη διά τοῦ πδ' τιθέασιν ἐμβόλιμον ἕνα μῆνα, εἰς τὸ εἶναι τριάκοντα καὶ ἕνα μῆνα εἰς τὰ ὀγδοήκοντα καὶ πέντε ἔτη, οἵτινες ὤφειλον εἶναι κατὰ τὴν ἀκρίβειαν τριάκοντα εἷς μὴν καὶ εἰκοσιτέσσαρες ἡμέραι καὶ ὧραι τρεῖς (Haeres, LI, 26, Ed. Dindorf, Lipsiae 1859, II, 492).

והלבנה אלא לל״א שעות בקרוב, אשר כמוהן כאַין לעֻמת ימי התקופה הגדולה והארֻכה הזאת. ולא רחוק לשַׁעֵר, כי מדת־השנה הזאת שמצאו תוכני אלמאמון, שהיתה קצרה ממדת־השנה המקֻבלת יותר מחמש שעה, עשתה רשֶׁם גדול מאד בעולם; ומי יודע אם לא הגיעה גם לאזני הקליר, אשר אף כי לא נודע לנו זמנו בדיוק, הנה זה הוא דבר ברור, שחַי בפרק תחִיַּת־המדעים בארץ עֲרָב, אחר חבור „פרקי רבי אליעזר״, שהוא משתמש בהם הרבה.

מחזור של פ״ד שנה או של י״ב שבתות שנים. מציאות מחזור זה אצל היהודים מאֻשֶּׁרת ומקֻיֶּמת על־פי עדותו של אחד מאבות הכנסיה הנוצרית במאה הרביעית למנין הרגיל, אֶפיפַניוס, שהיה ישראל מומר ויודע במנהגי היהודים. דברי אפיפַניוס הם מגמגמים, ולכן נתלבטו בהם חוקרים שונים (עַיֵּן אידֶלֶר, 243, II). אידֶלֶר אומר עליהם, שכפי הנראה לא הבין אבי־הכנסיה הזה בעצמו מה שכתב, ויִחֵס ליהודים בטעות מחזור שהיה נהוג בימיו בין הנוצרים המערביים, וכזאת כתב גם הילגֶנפֶלד (דער פסח־שטרייט, 330). אבל נעלם מעיני חוקרים אלה, שמחזור היהודים, כפי מה שיתָאר אותו אפיפניוס, שונה הוא ממחזור הנוצרים. האחרון בנוי על מדת השנה של שס״ה ורביע, ומכיל בקרבו 30681 יום שהם 4383 שבועות, ומדת החדש עולה בו 29d 12h 42m, והראשון, כאשר נראה מיד, נוסד על מדת השנה של שס״ה יום וארבע שעות; מספר ימיו 30674, שבועותיו 4382, ומדת־החדש היוצאת ממנו כ״ט י״ב תקפ״ו. התקופה הזאת נחלקה לששה מחזורים קטנים בני י״ד שנה. בכל אחד מחמשת המחזורים הראשונים היו מעֻברים חמשה חדשים, ובמחזור הששי ששה חדשי־עבור, שהאחרון שבהם היה בסוף שנת פ״ד, ועומד על גבול שנת פ״ה, המתחלת מניסן. ונראה מזה, שהתקופה בת פ״ד שנה אינה אלא צורה מתֻקֶּנת מן המחזור בן י״ד שנה, שהוסיפו לדקדק בו יותר. והרי תולדות תקופה זו דומות לתולדות המחזור בן שמונה שנים אצל היוָנים, שנתפתח אחר־כך למחזור בן ק״ס שנה. ודבר זה עצמו מוכיח, שאין המחזור הזה יליד דמיונו של אפיפניוס, או שנתחלפו לו הרומיים ביהודים. ולהפך, נראה שהרומיים ויושבי אִיֵּי בריטניה לקחו את המחזור הזה מיד היהודים, כאשר לקחו מהם פרטים אחרים בקביעת פִּסחם. אבל נשמעה נא את דברי אפיפניוס בעצמו. אחרי אשר אמר בראשונה על היהודים, שאכלו את הפסח בשנת מיתת משיחם, שני ימים לפני זמנו, אור ליום י״ג בניסן, שחל אז ברביעי בשבת, תמורת אור ליום ט״ו, שחל בערב שבת, הוא מוסיף לאמר בעקיצת לשונו: „לפי חשבונות של נקרנות אשר להם יש (לירח) מספר שעות (עודפות על ימים שלמים), אשר יעשו במשך שלש שנים הבדל יום אחד 1). כי יוסיפו על מהלך הלבנה, מלבד שנ״ד יום, עוד ארבע שעות (גדולות) עד שבשלש

1) הוא „יומא דשפיר״ הנזכר בערכין (ט, ע״ב).

האומר בפיוטו „אז ראית" לפרשת שקלים: „כי העולם כולו ששת אלפים, עושים חמשה ושתי ידים מחזורות, ומנין המחזור בעשרים ושנים יובלות, והיובל שבע שבתות שנים". השבר „שתי ידים", הניסף על המשה מחזורים, אינו אלא קרוב גס (כדרך שקצב אחר־כך את שנת החמה לשס"ה יום ושליש), כי מספר השנים הנותרות מחמשה מחזורים עד תם ששת אלפים שנה, העולות לתר"י, אינו מגיע לשתי ידות, שהן תשי"ח שנה ועוד [1]. אבל מה ענין המחזור הגדול, בן כ"ב יובלות הזה, שלא מצאנו לו עוד כל רשם במקום אחר? שלא ברצון אני מכניס את־עצמי בהשערות, שאין לי עליהן ראיות או על־כל־פנים סמוכות מספיקות. אבל לא אוכל להתעלם מלהעיר על דבר אחד, שבאמת תקופה זו של כ"ב יובלות משוה את שנת הלבנה עם שנות החמה, לפי מדתן המדקדקת, בדקדוק גדול כזה, שלא מצאנו דוגמתו בכל תקופות־הזמנים הידועות לנו. אלף וע"ח שנות חמה, בנות 8 ,365d 5h 48m עולות 391331d 2h 46m, וחדשי הלבנה הכלולים בתקופה הגדולה, שמספרם 13334, אם נחשבם לבני כ"ט י"ב תשצ"ג, יעלו לשעור 391731d 9h 32m, שאינם יתרים על שנות החמה אלא בשש שעות ומ"ו חלקי ששיים. וההבדל הזה יקטן עוד יותר, אם נחשב שנת החמה לבת 365d 5h 49m, כאשר חשבוה תוכני הערביים משנת 850 והלאה (שהיתה באותו פרק מדקדקת כמעט בצמצום), כי אז יעלו 1078 שנות חמה 391731d 6h 32m. תוכני המלך אלמאמון, כפי שהביא התוכן אבן יוניס בשמם, — המובא אצל Delambre בספרו (Histoire be l'astronomle du moyen âge, p. 77), — קצבו בשנות 33–829 את שנת החמה 4 365d 5h 47m, ולפיהם יעלו 1078 שנה 391730d 2h, וגם לפי מדה זו לא יעלה ההבדל בין שנות החמה

את מדת שנתו של אלבתאני, שהיא עולה לשס"ה יום ה' שעות תתי"ו חלקים. לפיה שנות החמה יתרות על שנות הלבנה בסוף כל יובל 1/4 1 יום, ולכך היו מוסיפים בסוף כ"ד יובלות חדש אחד, ואם־כן תעלה מדת החדש רק לכ"ט י"ב תרצ"א ושליש.

ככה השכיל הרב השנון הזה — אשר ידיעתו בדקודקי החשבון היתה גדולה מידיעתו בקורות המדעים — לשום העקוב למישור. אבל מדת השנה, שהוא מיחסה לבעל המאמר אשר בירושלמי, נתחדשה כשש מאות שנה אחריו, ונוטה מן האמת באחד מכ"ב בשעה — ודבר זה דיו להעיר ספק גדול בפרושו של הרב במחזור הזה.

[1] ואולי שעור ששת אלפים שנה שנתנו לימות העולם, שיסודתו בששת ימי בראשית, הוא רק מספר עגל. ומצאתי במדרש „אותיות דרבי עקיבא" כלשון הזה: „מה נשתנה אות ב' מכל האותיות, שברא בו הקדוש ברוך הוא כל דברי בראשית? אלא מפני שגלוי וידוע היה לפני הקדוש ברוך הוא, ששתי פעמים עתיד העולם ליחרב: אחת בימי המבול ואחת בסוף ששת אלפים ותשעים ושלש שנים. אות בית בגימטריא שתים" (הוצאת ווערטהיימער, ירושלים, תרצ"ה, עמוד ט"ו). והדברים נמצאים כמעט ככתבם וכלשונם בפיוט לשבת שלפני שבועות, המתחיל: „אהלל בצלצלי שמע". מאין יצא לבעל־המדרש המספר צ"ג — פליאה היא בעיני. הרעיון הראשון, העולה מעצמו על הדעת, הוא: שהשנים העודפות על ששת אלפים הן כעין תוספת בין־השמשות, אבל קשה לכונן בדיוק עם אחד משעורי בין־השמשות, הידועים לנו בתלמוד. או אולי יש לו יחס עם צ"א שמותיו של יוצר־בראשית, שפרט שם בעל המדרש הזה עם כ"ב אותיות, כלי־אמנותו של הקדוש ברוך הוא, שבהן נבראו שמים וארץ?

היתה שם". התנאים הַלָּלו אלה הם: א) תקופת היובל צריכה להשוות שנות החמה והלבנה, וברור הדבר, שתקופת מ"ט שנים ממַלאה את התנאי הזה; כי שָׁוה היא לשלשה מחזורים של י"ט פחות מחזור אחד של שמונה, שכל אחד מהם מַשוה שנת החמה והלבנה בקֵרוב. ב) צריכה היא להכיל בתוכה מספר שלם של שבועות, כדי שיכנס תמיד משמר חדש בכל תקופה חדשה. מדת השנה צריכה לפי־זה להכיל בקרבה מספר שלם של ימים או לכל־הפחות בתוספת שבר העודף רק חלקי שביעיות של יום, שיוכלו להתקבץ בסוף התקופה לשבועות שלֵמים. ג) חלקת מספר השבועות שבתקופה על כ"ד צריכה להניח בשאריתה מספר נפרד ביחס אל המספר כ"ד, כי אם לא־כן ישובו מקצת משמרות להִשנות קודם שֶׁיִכְלוּ כ"ד יובלות, וקצתן לא יקחו בה כל חלק כלל. התנאי האחרון הזה מגביל מדת שנת־החמה. כי חלק היום הנוסף על שס"ה יכול להיות או שתי שביעיות או שש (כי כל השברים האחרים נותנים שאֵריות שיש להן חולקים משֻתפים עם מספר כ"ד). השבר האחרון גדול הוא יותר מִדַי, הראשון אינו מתרחק הרבה מרביע יום, ואִלּוּ לְקָחוּהוּ למדת השנה היתה מדת החדש עולה 29d 12h 52m ומספר השבועות שבתקופה שוה 2557. אבל קרוב יותר לשַׁעֵר, שלקחו שנת החמה במספר ימים שלֵמים, שס"ה, ויעלו לפי זה לתקופה זו 2555 שבועות ומדת החדש 29d 12h 19m. באֹפן הראשון צריכים אנו לעשות במחזור זה רצ"ה חדשים חסֵרים ושי"א מלֵאים, ובַשֵני – רפ"א חסרים ושכ"ה מלאים. האֹפן השני, שהשנה נחשבת בו במספר ימים שלמים, נראה בעיני פשוט יותר [1].

והתקופה הזאת נזכרה לענין חשבון־הזמנים גם בדברי הקליר,

"מתנות כהונה" במקומם. ואפשר להביא ראיה לדעת רבי אבהו ממשנת "סדר עולם" בסופו (ומובאה בתלמוד בבלי וירושלמי, סוף תענית), שהבית חָרֵב בראשונה ובשניה בתשעה באב, במשמרתו של יהויריב, שהיה הראשון בסדר המשמרות, והיה דינו לפי הברייתא של רבי חייא לשַׁמש תמיד בתחלת חֹדש ניסן. וַעַיֵן עוד על ענין המשמרות ב"תענית" (בבלי וירושלמי) ובמשנה סֻכּה (סוף פ"ה) ובפֵרוּש לדברי הימים המיֻחס לתלמידי רב סעדיה גאון (א, כ"ג, ג).

1) על דברי הירושלמי אלה עמד זה־כבר הרב בעל "מרכבת המשנה", שהרחיב לדַבר בהם בקונטרס "בְרֵכות בחשבון" שבסוף חלק ראשון מִסִפרו. אבל בכל אריכות לשונו אין דבריו מובנים לקוראים בינונים. על־כן אמרתי לתת פֹּה לפני הקוראים את תמצית דבריו בקצרה. לפי־דעתו אין המשמָרות חוזרות לשוב לפי סדרן הראשון אלא לאחר שני יובלות, בדרך כזה: ביובל אחד או במ"ט שנות החמה ימצאו שמונה־עשרה מעֻברות או 606 חדשי לבנה, שיש בהם 2556½ שבועות ועוד 1036 חלקי תתר"ף. אִלּוּ השמיטו חלקים אלה, אז עלובשני יובלות 5113 שבועות, והיו המשמָרות חוזרות בהם רי"ג פעמים, ונעתקות בכל מחזור שמספָרו בלתי־זוגי בי"ב משמרות, ובמחזור שמספָרו זוגי — בי"ג, ובשני יובלות — במשמר אחד, לפי סדר זה:
1,13; 2,14; 3,15; 4,16; 5,17; 6,18; 7,19; 8,20; 9,21; 10,22; 11,23; 12,24;
13,1; 14,2; 15,3; 16,4; 17,5; 18,6; 19,7; 20,8; 21,9; 22,10; 23,11; 24,12;
וראשי הכּנים של יובלות היו חָלים בראש כל מחזור זוגי ברביעי בשבת, ובראש מחזור בלתי־זוגי ביום הראשון בשבת. בכ"ד יובלות אין שנות החמה והלבנה משתוות לא לפי חשבון יוליוס קיסר ולא לפי תלמי; אבל הרב אינו שב מפני־זה מדעתו ומחליט, שבעל המאמר בירושלמי ידע

שֶׁיִּקרה כזאת אצל הקראים בארצות המזרח, שהיו מעַבּרים על בשול השעוֹרים בלבד. שם במקומו הראוי דברתי על כל זה ברחבה, ופה אין מקום להאריך.

מן הלוח שהבאתי יוצא עוד דבר אחד שלא כמנהגנו, כי הפסח יחול בו לפעמים באחד מימי בד"ו. אבל אין למצא בזה כל סתירה לדברי התלמוד, שעוד בימי עולא היו דוחים ראש השנה „משום ירקא ומשום מתיא" (ר"ה, כ). כי ימי בד"ו פסולים לקביעת הפסח לא מצד עצמם, כי־אם מפני שלפי קביעת החדשים, אחד מלא ואחד חסר, ראש השנה שאחריו חל באחד מימי אד"ו; והיו יכולים לתקן הדבר על־ידי מִלּוּי אחד מן החדשים או חִסּוּרוֹ במשך ימי הקיץ, „דזימנין דלא עבדינן בסיתוא ועבדינן בקייטא" (עַיֵּן ערכין, ט, ב).

מחזור של שתי שביעיות או של ארבע־עשרה שנה. מחזור זה יוצא מדברי הירושלמי: והלא אי־אפשר לשני שביעיות שיחול (צ"ל: שלא יחול) ארבעה־עשר (בניסן) להיות בשבת? (פסחים, פ"ו, ה"א), שמהם נראה, שהיו ימי השבת חוזרים חלילה לאחר י"ד שנות חמה, ושהיו מכילות שבועות שלמים. דבר כזה אי־אפשר אלא אם נקבל מדת שנת־החמה במספר שֻׁלָּם של ימים או בתוספת שבר של חצי־יום. למחזור זה, שאנו צריכים לעשות בו המשה עבורים, אי־אפשר להת אלא שתי פנים: או להשב שנת־החמה לשס"ה ימים מכֻוָּנים, ונמצאה מדת חֳדשה של לבנה 29d 12h 54m, או לעשות חדש־הלבנה לכ"ט יום וחצי ואת שנת־החמה לשס"ד יום והצי, כמדה שנתן להם פילולַאוס. באֹפן הראשון יהיו במחזור פ' חדשים חסרים וצ"ג מלֵאים, ומספַּר ימיו 5110, שהם 730 שבועות, ובשני יהיו פ"ז חסרים ופ"ו מלאים, ומספַּר ימיו 5103, שהם 729 שבועות; ולהלן נראה, שמחזור זה היה אחר־כן להֵלק אחד מתקופה גדולה ממנו, שהיתה מכילה י"ב שמִטים או פ"ד שנה.

מחזור בן שבעה שבועים או של מ"ט שנה. מחזור זה יוצא מדברי רבי אבהו בירושלמי (תענית, פ"ד, ה"ב), שאמר על הלֻקת המשמרות לכ"ד: „הישבתים ומצאתי, שאין משמר נוטל ושונה בשדה אחוזה". בעל המאמר הולך בשיטת רבי יהודה, שתקופת היובל היא בת מ"ט שנה, ושנת החמשים עולה לכאן ולכאן. ולכן השכיל להעיר, שהלֻקת המשמרות לכ"ד נעשתה בכַוָּנה, שיפגע היובל בכל פעם במשמר אהר, שיזכה בשדה אחוזה [1]. התקון הזה דורש תנאים שונים, ולכך אמרו שם: „אומנות גדולה

---

[1] מאמרו זה של רבי אבהו — הַבְּנוּי על ההנחה, שסדר המשמרות, משעה שנתקנו עד שעה שבטלו, היה נמשך כשלשלת שאינה פוסקת, ולא שָׁב לקדמתו בעתות השנה אלא לאחר תקופה ארֻכּה של מ"ט שנה — עומד בנִגּוּד לברייתא ששנה רבי חייא, על שבע שבתות שבין פסח לעצרת: „אימתי הן תמימות? בשעה שאין ישוע ושכניה ביניהם" (פסיקתא, פרשת העֹמֶר; מדרש קֹהלת בתחִלתו), שממנה יוצא, שהיו המשמרות שָׁבוֹת להכנס כפי סדרן הראשון, בראש חֹדש ניסן של כל שנה ושנה, כמו שהיטיבו לפָרְשָׁה הראב"ן והרוקח, המובאים ב„זרע אפרים"

הפתיחה הקודמת לשני הלוחות, אף־על־פי שהיא כתובה במקורה בשפה מגמגמת, ברורה היטב[1], ואינה מניחה אחריה כל ספק, שבאותו פרק היו היהודים משתמשים לענין קביעת המועדים במחזור בן שלשים שנה. וכזאת יֵראוּנו עין בעין שני הלוחות, הבאים אחרי הפתיחה וממַלאים דבריה.

בלוח האחרון, המכיל את חגי הפסח של הנוצרים, נוספו משמאלו במסגרות, בידי החכם שוַרץ, ציוני הַשָנים לפי המנין הנהוג. ובלוח הראשון, המעסיק אותנו פה יותר, הוספתי עוד מימין הלוח טורים אחדים: בטור הראשון נרשמו זמני שלשים השנה שבדף, לפי מספרם במנין־היצירה שלנו, ועל־ידיהן מולדות חדשי ניסן, שחלו בהם ימי הפסח שבאנטיוכיה[2], ובאיזה יום בחדש מרס ובאיזה יום בשבוע נקבע. ובאחרונה קביעת הפסח לפי חשבוננו, לפי ימות השנה היוליאנית ולפי ימות השבוע.

על המציאה הנכבדה הזאת עוד אשוב לדַבר במקום אחר, ששם נתהלך ברחבה בדברי ימי העבור בתקופת חכמי המשנה והתלמוד. ופה לא אעיר בלתי על שני פרטים.

מן הלוח שלפנינו יוצא, שהיו קובעים בפרק ההוא את הפסח לפני תקופת ניסן. הדבר הזה, שהוא כנגד ההלכה הידועה: „כי חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן עַברה להיא שתה ולא תיחוש לה" (ר"ה, כ, ע"ב), מתמיה מאד בהשקפה ראשונה. אבל במקומו שם הרביתי להוכיח על־פי מקורים שונים, שתקנה זו, העבור על התקופה בלבד, נתקנה בדורות האחרונים בימי האמוראים, משעה שהתחילו לדרש, כנגד משמעות הלשון, את המקרא: „שמור את חֹדש האביב" – שמור אביב של תקופה. אבל קֹדם לכן בימי חכמי המשנה וגם בתחלת ימי התלמוד, שחֹדש האביב היה בזמן אביב של שעוֹרים והתקופה לא היתה להם בלתי אחד מן הַסִמנים שמעַברים עליהם את השנה, היה הפסח יכול לחול לפני התקופה, מפני ששני הַסִמנים האחרים שהגיעו – בִכּוּרי השעוֹרים ופֵרוֹת האילן, ההולכים לרֹב צמדים – הכריעו את הכף כנגדה. וחֹדש האביב היה מכֻוָן לחֹדש מרס בקָרוב, וכדרך

---

1) כַוּנת המאמר „המנין הזה נחשב וכו' בראשון לחֹדש אפריל", הסתום קצת, שנתלַבט בו החכם שוַרץ, לפי־דעתי כך היא: הכהן המציע את קביעת הפסח לפי המחזור בן שלשים שנה, שלקח את מחציתן מן המעשה והמציאות, ואת מחציתן השנית השלים על־פי היסוד שאחז בו, עָרַךְ את קביעותיו כפי היוצא מִטֶבַע הענין, לפי סדר השנים שבאינדיקציה הראשונה לקונסטנטינוס. אבל בבואו לְיַסד את המחזור הזה לדורות – בחר לו לנקֻדת־מוֹצָאוֹ התחלה אחרת מכֻוֶנֶת יותר לענינה, את השנה שגבול פִסחָה הוא בתכלית קטנו ביום כ"א לחֹדש מרס, והיא שנת XI בלוח האחרון המכֻוֶנֶת לשנת 335 למנין הנהוג, ונמצא שבשנת 367, שהיא שנת X למחזור, נופל הפסח ביום ראשון לאפריל.

2) החכם E. Schwartz בחפצו להראות, שהלוח האנטיוכי אינו נוטה הרבה מן הירח, עורך בצד קביעות ימי הפסח את הַנִגוּדים האמתיים של חדשי ניסן. אבל באמת לא היה הפסח נקבע אצל היהודים על־פי נגוד הירח, כי־אם על־פי קביעת ראש החֹדש, שהיה תלוי מִצִדוֹ בראִית הירח או במולדו.

328	I an (nus)	XI Mar.	4088	3	9	719	12	ג	11.4	ה
329	II an.	XXX Mar.	4089	2	7	228	31	ב	1.4	ג
330	III an.	XVIIII Mar.	4090	6	16	24	20	ו	21.3	ז
331	IIII an.	(X) VIII Mar.	4091	4	0	900	9	ג	8.4	ה
332	V an.	XXVII [1]) Mar.	4092	2	22	409	28	ג	28.3	ג
333	VI an.	XVI Mar.	4093	7	7	205	17	ז	17.4	ג
334	VII an.	V Mar.	4094	4	16	1	6	ד	6.4	ז
335	VIII an.	XXIIII Mar.	4095	3	13	590	25	ג	25.3	ג
336	VIIII an.	XIII [2]) Mar.	4096	7	22	386	14	א	13.4	ג
337	X an.	II Mar.	4097	5	7	182	3	ה	2.4	ז
338	XI an	XXI Mar.	4098	4	4	771	22	ג	23.3	ה
339	XII an.	X Mar.	4099	1	13	567	11	א	10.4	ג
340	XIII an.	XXV [IIII] Mar.	4100	7	11	76	30	א	29.3	ז
341	XIIII an.	XVIII (I) Mar.	4101	4	19	952	19	ה	19.3	ה
342	XV an.	V [II] Mar.	4102	2	4	743	8	ב	8.4	ה
343	XVI an.	(X) XXVI Mar.	4103	1	2	257	27	א	27.3	א

et reliqui XIIII anni

328 358	I an.	X	Ap.	343	XVI an.	[X] XVI ⨯	Ap.
329 359	II an.	XXX ⨯	Ap.	344	XVII an.	XIIII ⨯	Mar.
330 360	III an.	XVI [II] ⨯	Mar.	345	XVIII an.	(X)III	Ap.
331 361	IIII an.	VI [I]	Ap.	346	XVIIII an.	XXIII ⨯	Ap.
332 362	V an.	[X] XVI [I]	Mar.	347	XX an.	XI ⨯	Mar.
333 363	VI an.	XV	Ap.	348	XXI an.	XXX[I] ⨯	Ap.
334 364	VII an.	IIII	Ap.	349	XXII an.	XVIIII ⨯	Mar.
335 365	VIII an.	XXIIII	Mar.	350	XXIII an.	VIII	Ap.
336 366	VIIII an.	XI [I]	Ap.	351	[X]XIIII an.	XXVIII ⨯	Ap.
337 367	X an.	[I]	Ap.	352	[X] XV an.	XVI(I) ⨯	Mar.
338	XI an.	XXI ⨯	Ap.	353	XXVI an.	V	Ap.
339	XII an.	VIIII ⨯	Mar	354	XXVII an.	XXV ⨯	Ap.
340	XIII an.	XXVIIII ⨯	Apr.	355	XXVIII an.	XIII ⨯	Mar
341	XIIII an.	XVI [I] ⨯	Mar.	356	XXVIIII an.	II	Ap.
342	XV an.	VI	Ap.	357	XXX an.	XXII	Mar. [3])

1) בכתב־יד: XXIII.

2) בכתב־יד: XVI.

3) בכתב־יד: Ap.

שהפסח חל מן הזמן ההוא ומעלה, ובכל עת שהוא נופל לפני הגבול הזה הוא מעבר את השנה וקובע את החג בחדש אַפריל. והמציע עורך בלוח מיחד את כל חגי הפסח שעשו היהודים בחמש־עשרה שנה של תקופת־המסים (Indictio) האחרונה משנת 328 עד 342 וגם את הפסח שהיה ראוי לבוא בשנת 343 וחותם אותו במלים et reliqui XIIII anni (וכן י״ד השנים הנותרות), ואחרי־כן הוא נותן לוח שני, המכיל את כל חגי הפסח לנוצרים במחזור בן שלשים שנה לפי היסוד של הכנסיה, שאין הפסח נקבע אלא אם חל מיום כ״א לחדש מרס והלאה. והנני נותן פה את הדף הזה מכ״י וירונה, המסמן שם בסמן 60, כפי מה שהעתיקו החכם E. Schwartz בספרו „Christliche und Jüdische Ostertafeln", Berlin, 1905, p. 122 ff. (1

„בדבר הפסח כתבנו לכם (קביעת) שלשים שנה. יען כי שלשים קנה עשה אדוננו בגויתו על הארץ והפסח נעשה בשנת השלשים (לימי חייו) בכ״ה ימים לחדש מרס. הראשונה משלשים השנים האמורות, בחשבונות שעל־פיהם היהודים עושים את הפסח, נחשבת מן האינדיקציה הראשונה, שחלה בימי קונסטנ־טינוס (שנת 328), שבאותו הזמן היתה האספה הגדולה בניקיא, וההגמונים השתדלו בדבר, שיחשבו לענין הפסח את האינדיקציה הראשונה מן השנה הראשונה למנינו — שאחרי עבור שנת החמש־עשרה נפלה בשנת השש־עשרה, הנחשבת למנין שנות הפסח. המנין הזה נחשב מן השנה הראשונה עד שנת השלשים, שהיא בראשון לחדש אַפריל. החלופים בחשבון היהודים ערוכים לפנינו כסדר הזה (בשני הלוחות).

על־פי החשבונות האלה, עשו היהודים את יום הפסח (בשנה הראשונה בי״א למרס, בשנה השנית בשלשים למרס וכו', כאשר הם מסדרים בלוח הראשון)".

De pascha autem scribsimus uobis XXX annos, quoniam XXX annos fecit dominus noster in carne super terram, pascha autem facta est XXX anno XXV die Martii mensis. conputatur autem primus (primus) annus triginta annorum scriptorum in comp[u]tationibus in quibus faciunt Judei phascha[m] a prima indictione que facta est sub Constantino, quo tempore conueni[t] magna synodus iu ciuitate Nicaea, cum diu quaererent episcopi de phascha ut computetur. prima indictio [indici] a primo anno conputationis, et prima intictio inputata post quintam decimam est XVI anno positus in conputatione annorum pasche. a primo anno conputatur numerus iste usque ad XXX annum qui est primus mensis Aprilis. possiti [כן] autem sunt distinctiones nrmeri Judeorum nobis sic:

Quibus supputationibus faciunt Judei pascha.

1) הטעיות במספרים, שנפלו בלוח הראשון, נראות לעין מיד בסקירה ראשונה. המעתיק חסר או יתר פעמים רבות אחד או שנים מן הציונים I. או X., כאשר יוכח כל איש מן הסמניות המרבעות והעגלות הנוספות בלוח; ופעם אחת נשתבש ציון I לציון V ופעם אחרת נתלכדו שני ציוני אחדות ונעשו לציון V, כאשר הערותי בשולי הדף. בלוח השני מעטו הטעיות מן המין הזה, אבל במקומן באה טעות אחרת שהיא חוזרת ונשנית בו הרבה פעמים. בשנים, שהפסח מתחלף בהן מחדש מרס לחדש אפריל ולהפך, נשתבשו שמות החדשים בדרך נפלא: מרס לאפריל ואפריל למרס, כאשר יראה זאת הקורא מן האות X („כי" יונית) שהצבתי בצד החדשים, להורות שיש להפכם: עליונים למטה ותחתונים למעלה.

ניסן ותקופתו חוזרים לחול בשעה ראשונה בלילה, כמו שנבראו 1), מפל־מקום אין ניסן של לבנה שב לקבל את שמו הראשון, עד עבור ל״ב שנה, והעבור יקיף את כל י״ב חדשי השנה. תקופה כזו של ל״ב שנות־חמה או ל״ג שנות־לבנה נזכרת גם אצל הסופרים הערביים. הסופר הערבי סחאילי (המובא אצל שפרנגר במאסף Z. d. M. G. 1859, עמוד 149) אומר על הנשי, שיש לו שתי פנים: האחד הוא עבור לצרך (להתיר את המלחמה בחדש המקדש), והשני — העבור על התקופה. „והיו מעתיקים אותו (את החג) בכל שנה אחד־עשר יום לפניו ממה שהיה, עד ששב לאחר עבור תקופה של ל״ג שנה (של לבנה) לחול בחדש שנפל בו בתחלה״.

המעריך דברי הפרקים שלנו עם דברי אלבירוני, שהבאתי למעלה (בסמן הקודם), יראה מיד, כי רוח אחת וסגנון אחד לשניהם. אצל הערבי כל החדשים מקבלים זה אחר זה שם החדש הראשון מחרם, והוא מתכנה בשמם, ואצל בעל הפרקים ניסן מקבל כסדר את שמות החדשים האחרים; וכמו שאנו מוצאים אצל אלבירוני, שבימי מחמד הגיע התור לשעבאן (החדש השמיני) להקרא בשם מחרם ולרמדאן (התשיעי) להקרא בשם שעבאן, כך יוכל ניסן להקרא בשם טבת או בשם אחד מן החדשים האחרים, אף־על־פי שסגנון כזה תמוה ומוזר כמעט בעינינו, לפי שלא הרגלנו בו.

מחזור בן שלשים שנה. על יסוד דברי התלמוד: „והאיכא יומא דתלתין שנין״ (ערכין, ט, ב), „שלח ליה עבורא דשתין שנין״ (חולין, צ״ה, ב), שערתי זה־כבר ב„הכרם״ (עמוד 303), שהיה ליהודים מחזור בן שלשים שנה שכפלו היה בן־ששים. השערתי זו נתאשרה אחרי־כן בכל הקפה ונעשתה לודאית גמורה.

בשנת 1905 פרסם החכם E. Schwartz מציאה יקרה מתוך אוצר־הספרים אשר בעיר וירונה במדינת איטליה — דף אחד, כתוב בשפת רומי, אשר ממנו אנו למדים, כי באספת אבות הכנסיה הנוצרית, שהיתה בעיר סרדיקה בחרף שנת 342 למנין הנהוג, הציע הכהן הראש אשר באנטיוכיה לפני הכנסיה להנהיג במקום המחזור בן י״ט שנה, שנתקבל בועד הניקאני בשנת 325, מחזור אחר בן שלשים שנה, שכפי היוצא מדבריו היה נהוג אז בין היהודים. והכהן הזה, שהיה מן הנוטים אחר היהודים בקביעת הפסח — מכת „הוגגי הארבעה־עשר״ (קווארטאדעצימאנער), אשר עליהם יצא הקצף מלפני הועד הניקאני לרדפם עד־חרמה — מתאמץ להכשיר את המחזור הזה, הבא ממקור לא־טהור, ולמצא לו סמך בדרך־רמז, כי מכון הוא במספרו למספר השנים אשר התהלך משיחם בתמונת בשר־ודם עלי־אדמות. אך הוא מסביר פנים גם להחלטת הועד הזה. ומפני שהיהודים לא היו מקפידים אז, שלא יחול הפסח לפני יום כ״א לחדש מרס, הוא מקבל את קביעותיהם רק בזמן

1) הלשון „בתחלת ליל רביעי בשעת שבתאי״, החוזר ונשנה בפרקים אלה בכמה מקומות, נשתרבב כאן בשגרא דלשנא שלא במקומו, ויפה עשה הרד״ל שמחק מלים אלה.

גם ראש חדש ניסן בשנת יציאת מצרים ובשנת ביאת הארץ ביום אחד.

שני העדים האלה, שבדקנו את כל אחד מהם בפני עצמו, וכאשר ראה הקורא נמצאו דבריהם מכֻונים, מקימים את דברי הסופרים הנזכרים, שהיו היהודים משתמשים בחשבונותיהם במחזור בן שמונה שנים הזה. והנה לפי מה שהעירונו למעלה, היו למחזור הזה אצל היונים שתי תמונות שונות: יש שחשבוהו 2922 יום (ויש שלא נתנו לו אלא 2921), ובמחזור המתקן היתה מדתו $2923^1/_2$ יום, שהם צ"ט חדשי לבנה. אצל היהודים, שהיו קובעים חדשים על ראית הלבנה, והתקופה היתה להם רק אחד משלשת הסמנים, ולא היה בכחה לבדה להכריע, קבל מחזור זה מעצמו תמונת המחזור המתקן. אבל בחשבונות שנשתמשו בו לא למעשה, חשבוהו לפי תמונתו הראשונה שוה לשמונה שנות־חמה בנות שס"ה יום ורביע, וכמו שהדבר יוצא מדוגמאות שהבאתי.

גם ב„פרקי ר"א", שנקבצו ובאו בהם יסודות שונים מסדרי עבור שהיו נהוגים בזמנים שונים, נשארו לנו עוד עקבות המחזור הזה, אלא שמפני הצעיף הפרוש עליו – אף שהוא דק וקלוש – לא הכירו עד־כה את מראהו. בשביעי מפרקים אלה יאמר: „החמה והלבנה מתחילין מר"ח ניסן. החמה מהלכת לפניה בתקופתה, וטלה מתחיל לשרת לפניה ביום, וכל המזלות משרתים אחריו כדרכן, והלבנה מהלכת לאחריה, וטלה מתחיל לשרת לפניה בלילה, וכל המזלות משרתין אחריו כדרכן, וכן עד שנת מחזור קטן, עד שנת העיבור, בא העיבור, דוחה לראש מולד לבנה, ועומד בר"ח (טבת) [אדר], וכן עד י"ב עיבורין (באין החמה והלבנה שוין לתחילת ליל רביעי, בשעת שבתאי, בשעה שנבראו)". דרך הרצאת־הדברים, שלא נמצאה עוד דוגמתה בספרות העברית, צריכה פרוש. מפני ששנת־הלבנה קצרה משנת־החמה, לפיכך בזמן שתשוב הלבנה להתקבץ עם השמש לאחר י"ב חדש לא תפגש עמה במזל טלה, שנתקבצו בו יחד בתחלת תקופת העבור, אלא לאחר שתים או שלש שנים, כשעור הזמן שבין עבור לעבור (והוא הנקרא כאן בשם מחזור קטן, וכמו שנחלק גם מחזור של י"ט שנה לשבעה מחזורים קטנים, עין „פרקי רבי אליעזר", בסוף פ"ח), ונמצאה חוזרת לאחריה ועומדת בסוף המחזור במזל דגים, וכדי לתקן הדבר אנו זקוקים לעבר השנה, ונמצאו מולדות לבנה נדחים לאחוריהם בסדר שמות החדשים, והחדש שנקרא בראשית התקופה בשם ניסן מקבל בעבור ראשון שם אדר, בעבור שני הוא מחליף שמו בשם שבט, ובעבור שלישי, בסוף המחזור בן שמונה שנים, הוא שב ומשנה אותו בשם טבת, עד שלאחר י"ב עבורים אחרי שהקיף כל י"ב חדשי השנה הוא חוזר להקרא בשמו הראשון ניסן כבתחלה.

תקופה זו מכילה לפי־זה ארבעה מחזורים בני שמונה שנים, כי אף־על־פי שבסוף כל אחד מן המחזורים האלה חמה ולבנה באות שוות, ומולד

ממקום אחר ב„סדר עולם" (פי"א), האומר על שנה שנכנסו בה ישראל לארץ: „שר"ח ניסן של אותה שנה הוא היה יום התקופה". דבר זה, שישובו חמה ולבנה מקץ ארבעים שנה להיות כבראשונה, אין לו מקום במציאות, וגם לא בחשבון מיסד על מחזור מדקדק, כאותו של י"ט שנה. כי במשך ארבעים שנה המולדות נעתקים מן התקופה שבעה ימים ויותר. ולכן אי־אפשר לכוין דברי בעל „סדר עולם" אלה עם דברי ה„פסיקתא" שהבאנו, כי־אם לבטל דברי אחד מהם מפני השני. אבל דבר פשוט הוא ומובן מעצמו, שלא היתה לחז"ל קבלה איש מפי איש על־דבר יום השבוע, שחל בו ראש חדש ניסן, לא בשנת יציאת ישראל ממצרים 1) ולא בשנת ביאתם לארץ; והוציאו קביעת שתי השנים מסברה בלבד, בהניחם, שבשעה שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו התחילו חדשי החמה וחדשי הלבנה כאחד, ברגע תליית המאורות, ורק אחר־כך, מתוך „שחסר שנת החמה משנת הלבנה י"א יום", נתעותו העתים, ואנו זקוקים לשוב ולכונם מזמן לזמן על־ידי המחזור. ומפני שבשנת־הבריאה הלה תקופת ניסן בתחלת ליל רביעי, הנה צריכים אנו לאמר, שגם ראיית הלבנה היתה בערב יום רביעי, ומולדה שש שעות לפני כן, בחצות יום רביעי. על־פי הנחה זו ועל יסוד המחזור שהיה מפרסם בימיו, חשב בעל המאמר ב„פסיקתא", שבשנת יציאת מצרים חל מולד ניסן בחצות יום רביעי ותקופתו בתחלת יום חמישי, והתחילו חדשי הלבנה וחדשי התקופה בתחלת ליל חמישי. ובדרך כזו מצא גם בעל „סדר עולם", שבזמן ביאת ישראל לארץ היה ראש חדש ניסן ביום התקופה, והתחילו חדשי החמה וחדשי הלבנה כאחד (בתחלת ליל ששי) כמשפטם בשנת הבריאה ובשנת יציאת ישראל ממצרים.

ואפשר שגם הדעה האחרת של בעל „סדר עולם", המאחרת יום יציאת ישראל ממצרים ביום אחד, וקובעת אותו בששי בשבת (ולפיה יש לקבוע ראש חדש בשנת ביאת הארץ ביום השבת), יצאה גם היא מהנחה דומה לאותה שזכרנו, שמולד הירח לא קדם לבריאתו שש שעות, כי־אם חל באותו היום בעצמו, ולא נראה עד ערב יום חמישי, והתחילו חדשי הלבנה וחדשי החמה כאחד בתחלת ליל ה', יום אחד לאחר התקופה (ואולי מפני שיום תקופה גומר, ונחשב לתקופה שעברה; ולכן נתאחר

---

1) בעיני החכם מהלר, היודע מספר „סדר הדורות", שפסח מצרים חל בחמישי בשבת, היתה ידיעה זו (אשר כידוע לכל היתה תלויה במחלקת גם אצל חכמי המשנה והתלמוד, — עין „מחלקת רס"ג", עמוד 116) כמסרת וקבלה, שנשתלשלה בישראל מדור דור, מימי משה רבנו עד בעל „סדר הדורות". ולכן שם אותה לאבן־פנה לשיטתו, שהיום שיצאו ישראל ממצרים היה יום כ"ז לחדש מרס, שנת 1335 לפני המנין הרגיל, שחל בחמישי בשבת, ושבו היתה לקות שלמה לחמה, שהוא מדמה לראות בה מכת־חשך שבתורה (עין בספרו מעמוד 123 והלאה). מופת נאמן מוסד מוסד בעיני החכם מהלר, אבל כמדמה לי, כי לא במהרה ימצא לו איש מאמין והולך לתמו, אשר יחיש לענות אחריו אמן

הבריאה ועל כל הכוכבים עם [שרי] ארבעת [הימים] ההם אשר יתוספו, לא יֵעתקו ממעמדם, והמה (השרים) ישמשו את ארבעת הימים האלה אשר לא יֵחָשבו בחשבון השנה: ובהם יטעו בני אדם, כי הם, המאורות, ישמשו באמת מעמדו של עולם, האחד בשער הראשון ואחד בשער השלישי, אחד בשער הרביעי ואחד בשער הששי ויתום דקדוקו של עולם בכל שס״ד יום מעמד עולם״. וכן ישוב חנוך עוד פעם אחת אל הענין הזה. ובפרק פ״ד מספרו מבאר ברחבה, כי החושבים את השנה לש״ס יום בלבד טועים וחוטאים הם, וכי מדת השנה באמת היא שס״ד יום (עַיֵן שם).

מחזור של שמונה שנים. מחזור זה שֶׁמְּצָאוֹ בעל ספר „חנוך״ מטעה, ושבאמת היה מדקדק יותר מאותו של שלש ושל חמש שנים, היה נהוג בישראל עוד הרבה מאות שנה אחרי־כן. דבר זה שמענו מפי שני סופרים בני עמים שונים, שאינם תלוים זה בזה. אבי הכנסיה הנוצרית, יוליוס אפריקנוּס, שהיה חי בארץ־ישראל במחצית הראשונה מן המאה השלישית (בדור הראשון של האמוראים), אוֹמר על היהודים, שהיו מעברים שלשה חדשים בכל שמונה שנים (עַיֵן שירֶר, „געשיכטע דעס יִדישען פאָלקעס״, I, 1901, עמוד 751). ומפי הסופר הערבי מקריזי שמענו, שהיתה מסֹרת בידי הערביים, שבערך מאתים שנה לפני מחמד (קרוב לזמן חתימת התלמוד) קבלו סדר עבורם מן היהודים, ושהיו מוסיפים תשעה חדשים בכל כ״ד שנה (עַיֵן שפרֶנגר Z. d. M. G. לשנת 1859, עַמוד 145). וכבר שִׁערתי ב„מחלקת רס״ג ובן־מאיר״ (עמוד 118), שדברי הפסיקתא האומרת שבשנת יציאת ישראל ממצרים (ב״א תמ״ם) חל מולד ניסן בחצות יום רביעי, ותקופתו בתחלת ליל חמישי, ושהתחילו חדשי חמה ולבנה כאחד ביום חמישי, וכן דברי בעל „סדר עולם״ על שנת המבול (פ״ד) [1] – מיסדים על מחזור זה של שמונה שנים. השערתי זו מתחזקת עוד

---

1) לאחר שהזכיר בעל „סדר עולם״ את דברי רבי יהושע ורבי אליעזר על־דבר ירידת המבול, שלפי דברי האחד היתה בי״ז באִיָּר, שמזל כימה (לפי הגִרסה הנכונה) עולה ביום, ולדברי השני בי״ז במרחֶשְׁוָן, שמזל כימה שוקע ביום, — הוסיף לאמר: „ואחד עשר יום היתירין (שנמשך המבול יותר מי״ב חדש, ופסק ביום כ״ז לחדש) מה טיבן? מלמד שימות החמה יתירין על ימות הלבנה אחד עשר יום. אמר רבי אלעזר (בן שמוע או חסמא?): והלא מתחלת ברייתו של עולם ימי החמה יתירין על ימות הלבנה י״א יום וכו'? אמרו לו: וכיוון שעברו עבור ראשון הגיעה לבנה לחמה. אמר להם: חוזרת היא ומסיבה״ (סוף פ״ד). ופֵרוש הדברים לפי־דעתי כך הוא. שקיעת כימה ביום נופלת לפי דעת הקדמונים כמ״ז ימים לאחר תקופת תשרי (עַיֵן גינצֶל, 423, II) או כדברי גלינוס: חמשים יום בקרוב (אידֶלֶר, 413, I). ונמצא לפי זה, שגם בשנת המבול היו חדשי לבנה וחדשי התקופה שָוִים (כמשפטם בתחלת מחזור של שמונה), ושנת המבול שנמשכה שס״ה יום התחילה ביום התקופה ונגמרה לשנה האחרת ביום התקופה. והדברים מכֻוָּנים עם ההנחה, שגם בתחלת הבריאה התחילה שנת החמה והלבנה ביום התקופה. אבל רבי אלעזר איננו מסכים לזה. ולדבריו, שנבראה הלבנה במלואה, קדמה התקופה לראש חדש בי״א יום, וכן היה גם בשנת המבול. וכאשר השיבוהו, שאחר עבור ראשון חלו חדשי הלבנה והחמה כאחד, ולכן אפשר שבשנת המבול התחילו חדשי הלבנה והתקופה כאחד, השיבם: חוזרת היא (בתקופה בת שמונה שנים) ומסיבה (את י״א יום היתרים, בתחלת כל מחזור). ובהכרח שבשנת המבול, שהיתה שנה ראשונה למחזור הזה, קדמה חמה ללבנה י״א יום.

חרבן בית שני) היו מעַברים עוד את השנה בדרך הטבעי, על האביב ופרות האילן ועל הצרך; אבל כבר חשבו מחשבות לצרף אליהם גם את התקופה, אשר תשמור עליהם מהתרחק יותר מִדַי ממהלך המאורות ומחזיונות השמים, והשתדלו לְהַשוות שנות החמה והלבנה על־פי מחזורים שונים; וכפי הנראה מדברי בעל ספר „חנוך", היו בימיו דעות שונות בענין זה. בדבר שנת־הלבנה, שמדת חָדשה קצרה ואותותיה נכּרים ברקיע, הֻשוו כֻלם, שהיא בת שנ"ד יום. אבל בשנת־החמה, המקפת זמן ארך, וסמן נִכּר לעינים אין לה, היו הדעות מחֻלקות. יש שהחזיקו עוד במנהג הישן ואמרו להַשוות את הזמנים על יסוד מחזור בן חמש שנים, ויש שאמרו להשתמש במחזור של שמונה שנים, שהיה נהוג בעמים אחרים ומיֻסד על שנת־החמה בת שס"ה יום. נגד שני מחזורים אלה יצא בעל ספר „חנוך", ואחרי שבֵּאר בפרשה הקודמת, ששנת־החמה היא בת שס"ד יום ושיש לעשות בה ארבעה חדשים לא בני שלשים יום, אלא בני ל"א יום, הוא שָׂם בפי **חנוך** את הדברים אשר יִקרו באחרית הימים, שיטעו בני־אדם לחשֹב את השנה לבת ש"ס יום, ושאינה יתֵרה על שנת־הלבנה (שהיא לדעת הכל בת שנ"ד יום) אלא ששה ימים בלבד. וזה שהוא אומר: „ובימים ההם" יהיו מעברים אחת לחמש שנים, מפני שיחשבו שנת־החמה לש"ס יום, בזמן שבאמת „הימים אשר לכל אחת מחמש השנים האלה במלואן (לאחר שיוסיפו בהן ארבעת הימים הנשמטים בטעות) הם שס"ד יום". ומוסיף לבאר, כי בימים ההם יחשבו, כי „יגיע לשמש יתרון ששה ימים" על שנת־הלבנה, ולכן יעשו לאחר חמש שנים חדש עבור בן שלשים יום, אבל „לחמש שנים יגיעו באמת חמשים יום", ולא שלשים. כי בצאת כל שנה מחמש השנים, יתוספו, מלבד אותם **ששה ימים**, ששנת־החמה יתֵרה לדבריהם על שנת־הלבנה, עוד **ארבעה ימים**, ששנת־החמה עודפת על ש"ס יום. ובאמת יְמַצֵה הירח את מדת השנים לפי שס"ד יום, ולא ש"ס. ואחר שהוא קוצב את מספר הימים לשמש ולירח בכל אחד משלשת המחזורים, בחשבו את שנת־החמה לשס"ד ושנת־הלבנה לשנ"ד יום, הוא מוכיח שבחמש שנים יעלה היתרון לחמשים יום, ולשמונה שנים שמונים יום, „והשנה הלא תתום בצדק" וצריכה להיות מכֻוֶנת עם חדשי הלבנה, כדי שיכנסו השמש והירח בחדש ניסן בשער אחד, הוא השער הרביעי, וישהו בו יחד שלשים יום, והוא מרחיב הדבר עוד בפרק הסמוך, שאינו אלא המשך של הקודם, ואומר: שכפי מה שהראה לו אריאל המלאך, שנת־החמה יתֵרה על ש"ס יום ארבעה ימים, וגם נמצאו ממֻנים מיֻחדים על ארבעת ימים אלה: „ומנהיגי שָׂרי האלפים אשר על כל

„בשמונה שנים יהיו ב' אלפים תתקכ"ו יום, כי אל קבוצתן (של חמש שנים) יתוספו [אלף] וס"ב יום (של שלש שנים)". ורואים את הדברים כפֵרוש שהיה כתוב על הגליון, שהכניסו בטעות בפנים. ובאמת הדברים מוכיחים על עצמם, שמקרא זה אין כאן מקומו. אבל לדעתי, אינו פֵרוש מאֻחר שהובא מן החוץ, ואולם מקומו האמתי הוא למעלה, במקום שהוספתי אותו במסגרות חדודות, אלא שיש לתקן בו את המִספָּרים.

והירח ימציא[1]) את השנים כֻּלן מכֻוָנות כפי מעמדן לעולם, לא יקדימו ולא יאחרו יום אחד, ויחליפו את השנה בצדק מְדֻקדק[2]) בכל שס״ד יום. לשלש שנים יהיו ימים אלף וצ״ב, לחמש שנים אלף ותת״כ, והיו לשמונה שנים אלפַּים ותתקי״ב. ולירח לבדו יגיעו ימי שלש שנים לימים אלף וס״ב (ולחמש שנים יחסרו חמשים יום, כי בצאתה יתוסף ס״ב יום), לחמש שנים אלף ותש״ע, והיו לירח בשמונה שנים ימים אלפַּים ותתל״ב. כי יחסרו לחמש שנים חמשים יום[3]), וכל הימים אשר יחסרו לשמונה שנים שמונים יום. והשנהָ תִּתּם בצדק לפי מעמד עולָמם (של החדשים) וכפי מעמד השמש, באשר יֵצאו (השמש והירח יחד) מן השער אשר יצאו ויבואו בו שלשים יום״.

החכם דילמַן מתקשה מאד בהבנת כל הענין, שבעל ספר „חנוך״ סותר דברי עצמו, כי יאמר שתוספת חמש שנים עולה לשלשים יום, ונמצא שהוא חושב שנת החמה לש״ס יום, ותוך־כדי־דבור יאמר, שמדתה שס״ד יום, ואחר־כך הוא שונה ואומר כי לחמש שנים יגיעו שלשים יום! ועוד יותר נתלבטו כל המפרשים בהבנת המקרא: „ולחמש שנים יחסרו חמשים יום כי בצאתה וגומר״, המפריד בין הדבקים, בין המקראות שלפניו ושלאחריו, המדַברים על מדות השנים, ולא על יתרונן. ובכל עמלם ויגיעם לא מצאו לו פתרון[4]). אבל כל הקשי הזה לא בא להם אלא מפני שלא שָׂמוּ לבם לשמוש אות וָו בעברית (שבה נכתב הספר), שהיא משַׁמשת לא רק לחבור ולקשור בלבד, כי־אם גם לנִגוד ולסתירה. וָוין כאלה חוזרות ונשנות כמה פעמים במאמר שלפנינו. בזמן כתיבת ספר „חנוך״ (כמאתים שנה לפני

יתוסף בב׳ (יתוסף על שנים), המראים כי אין לנו עסק פֹּה עם מספר אחד, אלא עם שני מספרים, שאחד מהם נוסף על השני.

1) בכושית: יָמַצֵּא, כלומר: יתן בידינו את מדת השנים מְדֻיֶקת כראוי. ואולי היה כתוב במקור העברי לא „ימציא״, אלא י מ צ ה, כלומר: יכַוֵן אותן בדקדוק גמור, כמו: ש„אין המשוחות ממצין את המדה״ (ערובין, פ״ד, מ׳ י״א).

2) בכושית: בְצֶדֶק טֶנְקוּק (בחִלוף הד׳ בט׳ ובתוספת נון).

3) בנוסח הכושי: „כי חסרו לשמונה שנים שמונים יום״. אבל לפי שהמאמר הזה כפול שתי פעמים, לכן ימחוק בֶּער את החצי האחרון של הפסוק, ופלְמינג את חציו הראשון, ולדברי שניהם יקשה מפני־מה קצב בעל הספר יתרון שמונה ועבר על יתרון חמש שנים. ולכן קרוב בעיני, שטעות נפלה בתרגום הכושי שלפנינו, וצריך להיות כמו שֶתִּקַנתי.

4) דילמן מפרש דברים אלה כך: „לחמש שנים יחסרו חמשים יום, כי אל קבוצת הימים (של שתי שנות לבנה, שחמש שנים יתרות על שלש, ושמכפרן עולה תש״ח יום) אנו צריכים להוסיף [אלף] וס״ב ימים (הנמצאים בשלש שנות לבנה כדי להגיע לאלף תש״ע ימים של חמש שנות לבנה ולראות שהמספר הזה חסר חמשים יום ממספר שנות החמה שהן אלף תת״ב)״. הפֵרוש הזה, כנראה מן הדברים הנוספים במסגרות, עִקרו חסר מן הספר; ואפילו היה כתוב בו מפֹרש, עדַין היה תמוה ביותר, כי מה ענין דברים אלה במקרא הזה, שידֻבר בו רק על מספר הימים הכלולים בתקופות שונות של שנים, ולא על יתרון שנת החמה על אותה של לבנה? החכמים שבאו אחרי דילמַן מוחקים לגמרי את המאמר: „ולחמש שנים יחסרו חמשים יום״, ואת שאריתו, אחרי שהם מוסיפים בו מלת אלף, הם מַסיעים ומכניסים בין פסוק ט״ו וט״ז:

קבל כמה השערות זרות ככסף צרוף – והנה אינם נוחים מהשערותי אלה. ולכן אקדים ואמר להם, שאף אני בעצמי אינני אומר לקבוע מסמרות בדברי, אם אמנם אינם רחוקים בעיני, ובפרט בספר שכלו רמזים כדניאל, שאינו יכול להתפרש אלא בדרך־רמז.

אולם אם בדברי על שיטת העבור של שתי שנים יש עוד מקום לפקפק, הנה יש לנו רשמים ברורים ונכרים ביותר, שלפני המחזור בן י"ט שנה היו ליהודים לא פחות משבעה מחזורים אחרים: בן שלש שנים, בן חמש, בן שמונה, בן שלשים, בן י"ד, בן מ"ט ובן פ"ד שנה. והנני לבאר אותם כאן כסדר זה אחר זה.

מחזורים של שלש, של חמש (ושל שמונה) שנים. מחזורים אלה נזכרו בספר „חנוך"; ולפי שלא עמדו החוקרים על כונתו הנכונה, רואה אני להביא פה את דבריו ולפרשם. וזה לשון ספר „חנוך" (פרשה ע"ד, מפסוק י עד סופה) 1):

„ובימים ההם יתוסף לחמש שנים 2), ויגיע לשמש שלשים יום 3), וכל הימים [אשר] יגיעו לשנה אחת מחמש השנים האלה במלואן יהיו שס"ד יום. ויגיע לשמש ולכוכבים [יתרון] ימים ששה, לחמש שנים, ששה [שטה לשנה], יגיעו שלשים יום, ויחסר לירח מן השמש ומן הכוכבים שלשים יום, <ולחמש שנים יחסרו חמשים יום, כי בצאתה4) יתוסף לששה ארבעה ימים 5)>.

---

1) בתרגומי זה, שנעשה כמעט מלה במלה מתוך הכושי, היה לי לעזר ידידי החכם ד"ר וינברג.

2) בנוסח הכושי, שהיה לפני דילמן, היה כתוב: „ויתוסק חמשת עמת", ולכן תרגם: „עס „ווערדען פינף יאהרע צוזאממענגעפיגט (אדדירט)", ובעקבותיו הלכו כל המתרגמים האחרים. אבל בכ"י אחד בהוצאת פלמינג כתוב: „ויתוסק בדיב חמשת עמת", ובכתב־יד אחר: „דיב חמשת עמת", כלומר, יתוסף על חמש שנים. ונוסח זה נראה בעיני נכון יותר, ופרושו: יוסיפו חדש על חמש שנים, ויעברו אחת לחמש שנים.

3) בכושית: ויבצח, פרושו יגיע ויעלה (וכן בכל מקום שתרגמתי „יגיע" כתוב בכושית יבצח), וכאן הכונה: יגיע לשמש (יתרון) על הירח; וכן תרגם דילמן בפרושו: „עס קאממען דער זאננע (איבערשיססיג) צו דרייסיג טאגע", והביא מלת „איבערשיססיג" במסגרת, אבל בתרגומו כתב: „האט די זאננע דרייסיג טאגע איבערשוסס", ובפסוק הסמוך: „אונד דער איבערשוסס דער זאננע אונד דער שטערנע בעטריפט זיך אויף זעכס טאגע", וכן תרגמו החכמים הבאים אחריו. והקורא סבור, שמלת יתרון כתובה במקורה בפרוש, ואינו כן, אלא שהיא נשמעת מכללא.

4) בכושית: בצאתו, כלומר, בצאתו, תמורת בצאתה (כי הסופרים הכושיים אינם מדקדקים במין) — והוא כמו: בצאת השנה (שמות, כ"ג, ט"ז); ודילמן, שבכלל נדחק מאד בפרוש הדבריב, הבין את המלה בדרך־השאלה: בתוצאותיה (ערגעבניס, רעזולטאט), וכאן הכונה: קבוצה, ותרגם: „מיט דער סוממע דאפאן אדדירט מאן 1062 טאגע". וכן יתרגם פלמינג, אף שהוא נוטה ממנו בפרוש הענין: „דענן צו דער אביגען סוממע מיססען 1000+62 הינצוגעפיגט ווערדען".

5) בדרך כזה אני חושב לתקן את מספר ס"ב המשבש. לאחד המעתיקים הקדמונים נתחלפה מלת סס (ששה) במלת סס (ששים). ודבר זה הביאו לשבש מספר ארבעה שאחריו, ולכתוב במקומו מספר שנים, כדי לכונו עם מספר אלף וס"ב הסמוך לו. כעין סעד לתקוני אני מוצא בשני כ"י שהוציא פלמינג. בכ"י T כתוב: יתוסק דיב ס' (יתוסף על ס'), ובכ"י A:

היום, שנקצבו לו לָשֵׂאת את עֲוֹן בית־יהודה, הוא מן המין הזה, וידוע במקרא למספר עָגֹל, וכמשפטו גם בתלמוד: „תנו מיניה ארבעין זימנין" וכיוצא. וכַונת הדברים, שבית־יהודה חטאו עוד כדרך הארץ, וארבעים יום מספיקים לכפר עליהם, אבל בית־ישראל עברו בחטאיהם כל גבול, וכדי לכפר עליהם צריך הוא לסבול יסורים זמן רב, שנה גדולה וארֻכּה בתכלית גָדלה, שנת עִבּור של ש"ץ יום. בדרך כזאת אפשר לפָרש את הַקִצים השונים, שנתן דניאל למשך הזמן „מעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם". במקום אחד הוא אומר עליו, שיהיה ימים אלף ומאתים ותשעים, ומיד אחר־כך יוסיף: „אשרי המחכה ויגיע לימים אלף ושלש מאות שלשים וחמשה" (סוף דניאל), ובמקום אחר יאמר: „עד ערב בֹקר אלפים ושלש מאות" (שם, ח, י"ד). דניאל, החושב את הזמן למספר שבועים, בטוח, שלא תִמָשֵׁכְנָה הצרות יותר מחצי האחדות שהוא משתמש בה, מחצי השבוע, מועד מועדים וחצי, עִדָּן ועִדָּנין ופלג עִדָּן, והוא קוצב את מספר הימים שבזמן הזה לפי תכלית קטנו ולפי תכלית גָדלו, ומניח בתחלה, שאין במשך חצי־השבוע אלא שנה אחת מעֻברת, ולא נמצאו בו אלא מ"ג חדשים בני שלשים יום, או אלף ור"ץ יום, ואחר־כך הוא מוסיף ואומר, שאף אם נניח בחצי השבוע הזה שתי שנים מעֻברות, ונחשב גם את מחצית השנה לששה חדשים וחצי, עד שיהיו בו מ"ד חדשים וחצי, גם אז לא יִמָשֵׁך הזמן כי־אם לאלף ושל"ה יום. אבל במראה „הערב והבֹקר" הוא חושב את זמן בִּטּול־התמיד לשלש שנים ועשרה ימים, שהוא מְכֻוָּן עם ספרי החשמונאים, שביום ט"ו לכסלו קמ"ה למלכות־יָוָן הֶעֱמִד הצלם בהיכל, וטהרת הבית וחנכתו היתה בכ"ה בכסלו שנת קמ"ח, והוא לוקח את שִׁעוּר הזמן בתכלית גָדלו, את השנה הראשונה והאחרונה בנות ש"ץ יום והאמצעית לש"ס יום, ומוצא מספר הימים והלילות, הכלולים בהן, במספר אלפַים ושלש מאות.

רואה אנכי את פני מקצת הקוראים — אשר בלי־ספק לא אחד מהם

יש בו"; וכן מנין שס"ה, שנתנו לגידי האדם, יצא להם, כפי הנראה, ממספר ימות החַמה (אבל מספַר רמ"ח, שנתנו לאברי האדם, אף שקשה לכַונו, יצא להם — כפי הנראה מבכורות, מ"ה, א — מנתוח גוף־האדם).

ולפעמים ישתמשו ללשון־גוזמה גם במספר שבעים: אחת לשבעים שנה (מכות, ז, ע"א; עבודה זרה, י"א, ע"א; הוריות, י, ע"ב; מנחות, מ"ד); ואולי גם שבעים בניו של גדעון ושל אחאב אינם אלא מספר עָגֹל. וכן ישתמשו גם במספר שמונים: ושמונים פילגשים (שה"ש, שם), שמונים זוגות של תלמידים (חגיגה, ט"ז, ב), שמונים נשים באשקלון (סנהדרין, מ"ה, ע"ב). ואפשר שהם לקוחים מימי חיי האדם, שהם „שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה". מספר ארבעים המשמש כציון מספָר עָגֹל: ארבעים אלף איש מישראל (שופטים, ה, ח), ארבעים תעניות (ב"מ, פ"ה, א), תני מניה ארבעין זמנין (ברכות, כ"ח, א), ארבעים סאה גוזלות (סנהדרין, צ"ד, ב), ארבעים סאה קצוצי תפילין (גטין, נ"ז), וכן המספר ארבע מאות: ארבע מאות פרסה (מגילה, ג, א, ובכמה מקומות), ארבע מאות ילדים (קדושין, ע"ן; גטין, נ"ז; סנהדרין, כ"א) — לא נתברר לי עוד מאין מוֹצָאָם.

מועדיהם. אולם בלי כל־ספק עָבר גם חשבון הזמנים של היהודים דרכי־התפתחות כאלה שמצאנו אצל עמים אחרים, אם אמנם נטשטשו עקבותיהן מרֹב ימים. כעין זֵכר לשיטה הקדומה, שהיתה חושבת את השנים לבנות ש״ס וש״ץ יום חליפות, אפשר למצֹא בשמוּש הלשון וסגנונה במקרא. נֶאמר ליחזקאל (ד, ד—ו): „ואתה שכב על צדך השמאלי שלש מאות ותשעים יום... ונשאת עֲון בית ישראל... וכלית את אלה ושכבת על צדך הימני ארבעים יום ונשאת את עֲון בית־יהודה״. בעל „סדר עולם״ אומר על זה: „מלמד שהיו ישראל מכעיסין לפני הקב״ה משנכנסו לארץ עד שגלו ממנה ש״ץ שנה ובית יהודה מכעיסים משגלו עשרת השבטים עד שחרבה ירושלים ארבעים שנה״. ורב יוסף ראש־ישיבה, המובא בפֵרוש רש״י במקומו, טורח למצֹא את מספר השנים האלה לפרטיהן במקרא. והמפָרש הקראי בעל ספר „העושר״ אמר: „שקרוב הדבר שש״ץ שנים אלו הם מימי ירבעם **ועד חרבן בית ראשון**״ והולך ומונה את המספר בפרוטרוט לפי מספר שנות מלכי יהודה (שלפיהן עמד בית ראשון ת״ל שנה, כידוע), ושוכח כי עשרת השבטים גלו בשנת שש לחזקיהו, כמאה ושלשים שנה לפני חרבַן הבית. אבל מי יודע אם יש לקחת את המספרים האלה בדקדוק, ואם לא השתמש בהם הנביא בלשון־גוזמה ובמשמעות מספָּרים מְפלגים ובלתי־מקֻיָּמים, כדרך שמצאנו כן במספָּרים אחרים 1), וכמו שבאמת מספר ארבעים

---

1) במקרא ישתמשו ללשון־גוזמה במספָּר העָגֹל עשרה („עשרת מונים״, „עשר פעמים תכלימוני״), מפני שהוא סוף כל המספָּרים היסודיים בשיטת־העשרה, שנתקבלה כמעט בכל העמים, וממנו יחֵלו מדרגות גבוהות יותר, מאה ואלף ורבבה, ששמושם ללשון־גוזמה מצוי במקרא עוד הרבה יותר. למין הזה יחָשב גם מספר ששים („ששים המה מלָכות״, שיר השירים, ו, ח; „שתין רהוטי רהוט״, בבא קמא, צ״ב, א, עַיֵּן שם בתוספות), שהוא יסוד שיטת־המספרים אצל הבבליים כידוע, וכן מספר ת״ק, המצוי בתלמוד, שהוא חציו של אלף. מלבד המספָּרים האלה ישתמשו לענין זה גם במספר שבע, שבעתים, שלשה עשר ושלש מאות: שבע כחטאתיכם (ויקרא, כ״ו, כ״א), שבע יפול צדיק (משלי, כ״ד, ט״ז), שב שני הוה כפנא (סנהדרין, כ״ט), מסאני לשב שנין (גטין, ס״ח, ב), תליסר מתיבתא (ברכות, כ, א, עַיֵּן שם בתוספות), תליסר גמלי או גוילי (חולין, צ״ה, ב), שלש מאות שועלים של שמשון, שלש מאות משָׁלים (סנהדרין, ל״ח, ב), שלש מאות גרבי שמן (שבת, י״ג, ב), שלש מאות לונכיות (סנהדרין, י״ד, א), שלש מאות נזירים (ירושלמי, נזיר, פ״ב, ה״ג), שלש מאות כהנים, שלש מאות כור (עַיֵּן חולין, צ, ב, שאמרו שם על זה: דברו חכמים לשון הבאי). כל המספרים האלה לקוחים, לפי דעתי, מחשבונות־הזמנים. מלת שבע ושבעתים, שנחלקו בפֵרושה (רש״י, בישעיה, ל, כ״א, חושב שהיא מספר שבע במדרגה שניה או מ״ט, ויונתן יחשבנה למספר שבע במדרגה שלישית: על חד תלת מאה וארבעין ותלת, וכן תִּרגם בשופטים, ה, ל״א, את המקרא „כצאת השמש בגבורתו״), יצאה להם ממלת **ש ב ו ע**, שהוא קבוץ כל ימי המעשה, וכמפֹרש שם: ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים. מספר שלשה עשר לקוח ממדת השנה, כשהיא בתכלית גדלה, בשנת העבור, בת י״ג חֹדש. וזה מחַזק השערתי במספר ש״ץ, שהוא כנגד הימים שבשנת העבור, ומספר שלש מאות יצא מעשרה חדשים בני שלשים יום, שנחשבו בימים קדמונים אצל עמים רבים לשנה, ונשאר לפי דעתי רשֶׁם ממנה במלת „**ע ש ו ר**״ שבמקרא (כאשר ידֻבר על זה בפרק „השנה״); וכן ישתמשו גם במספר שס״ה למספר של גוזמה: שס״ה אלפי רבוא כוכבים **כ נ ג ד ימות החמה** (ברכות, ל״ב, ע״ב), ובמדרש „ילמדנו״, המובא בילקוט שמואל־א, רמז פ״ג: „הטווס הזה שס״ה מיני גוונים

חָדשׁו ושנתו של הפרכוס ותלמי, איך אמר „ולא הגיעה שנת חמה ללבנה", והוא היה נחשב עד זמן הערביים למַשוה שנות החמה והלבנה בצמצום גמור, עד שהנשיא אומר על הפרכוס שלקחו מדברי רבותינו ושאב ממעינותיהם (ספר „העבור", פ"ב, ש"ב, ובספר ה„מהלכות" שהובא ב„מאור עינים", פ"מ) 1).

עם־ישראל היה אחד ומיֻחד בין כל העמים, אשר לא אָץ לעזוב את מנהגו הקדום ולהחליף את סדר זמנו הטבעי בחשבון מלאכותי, ועוד בסוף ימי המשנה, וזמן מסֻים אחרי־כן, היו בני־ישראל קובעים חדשיהם על־פי הראִיָה ושנותיהם על סִמני האביב. דברים אלה שאינם צריכים חזוק נתאשרו ונתקַימו בימים האחרונים גם על־ידי שטרות מצרים, שנכתבו בדורו של עזרא ונחמיה, שהזמן הכפול שבהם, המצרי והעברי, נותן לנו את היכֹלת לקָצבו בזמן היוליאני הנהוג עתה. זמני שטרות אלה, שאי־אפשר לכַונם עם שום מחזור מן המחזורים הידועים לנו, ושבשביל זה אמר אחד מן החכמים הצעירים להטִיל ספק באמִתם 2), מוכיחים למַדַי – כאשר הוכחתי במאמר „פליטה מני קדם" וידֻבר עליהם עוד במקום הראוי – שלא היה אז כל סדר לעבור. אבל בכל אשר התאמצו להחזיק במנהגם הקדום ולסַדר זמניהם על חזיונות הטבע, לא חדלו לבקש להם עוד בימים קדמונים תקופות ומחזורים, המַשוִים שנות החמה והלבנה, להסתַיע בהם בקביעת מועדיהם. לתכלית זאת דַי היה להם במחזורים גסים, כי חסרון־הדיוק שבהם הֻשוָה על־ידם מעט לעת, לאחר שנתלקט לשִעור מסֻים, על־ידי עיונם על מעמד שני המאורות, שהיה סוף־סוף היסוד הראשי בקביעת

---

1) אף־על־פי שאין מביאים ראיה מן השתיקה, מכל־מקום אפשר למצֹא זֵכר לדבר, שלא היה מחזור של י"ט נהוג עוד בזמנו של בעל ספר „יצירה". כי אלו ידָעוֹ, היה המחזור הזה, שיש בו י"ב שנה פשוטות ושבע מעֻברות, יכול להיות בידו כדוגמה נפלאה לחלֻקתו את האותיות לי"ב פשוטות ושבע כפולות. חכמי ישראל בקשו להם רמזים למחזור הנכבד הזה ומצאו, שהמקרא הראשון בתורה כולל שבע תֵבות כנגד שבע מעֻברות והמקרא האחרון יש בו י"ב תֵבות כנגד י"ב פשוטות (את הרמז הזה מביא יעל „גן עדן", סוף ענין הבדל שנה משנה, בשם הקראי רבי שמואל המערבי; אבל כבר קדמו בזה אחד מגדולי חכמי־הרבנים הרשב"ם בספר „העבור" שלו — כתב־יד גינצבורג, וב"ג העתיק את דבריו ב„המגיד"). על מקראות אלה, שאין להם כל קשר עם מחזור העבור אלא במספר תבותיהם בלבד, נוכל לקרֹא את המקרא: „ממרחק תביא לחמה"; כנגד זה הדמיון שבין י"ט האותיות שבאלפא־ביתא וחלֻקתן לפשוטות ולכפולות ובין י"ט שנות המחזור לפי חלֻקתן לפשוטות ולמעֻברות (שחדשי אדר שבהן הם כפולים) הוא גדול כל־כך, עד שהוא עולה על לב האדם כמעט שלא מדעתו, ומי שיש לו נטיה כל־שהיא לנסתרות ולרמזים נקל לו לראות במראה־פניהם של אלה את דמות־דיוקנם של אלה. ולמצא בחלֻקת האותיות את כל יסודי המחזור מקֻבצים פה במקום אחד. ואילו היו משתמשים במחזור זה יום יום לקביעות השנים, קשה לחשֹב, שיֵעלם הדמיון הגדול הזה מעיני בעל ספר «יצירה», ושלא ימצא את יסודו באותיות הפשוטות והכפולות; וכדרך שֶשָׂם אותיות אמ"ש ליסוד שלש האִמות: אויר, מים, אש. ואחר שמצא בי"ב הפשוטות רמז לשנים־עשר חדשי השנה, היתכן, שלא יעלה עמו יחד על לבבו הרעיון הקשור עמו ומשלימו, רעיון שבעת חדשי העבור ולמצאם בטבע הכפולות.

2) L. Belleli, An Independent Examination of the Assuan and Elephantine Aramaic Papyri etc., London, 1909.

של המחמדים יוציאו משפט, שהיה השבון העבור של הערביים הקדמונים דומה יותר אל דרך העבור של הנוצרים, המקפיד ביותר רק על החג, שיהול תמיד בפרק אחד בשנת החמה, אבל אינו חושש, שהדש הלבנה שהחג נופל בו יִקָרא תמיד בשם אחד. חדשי הלבנה של הערביים הקדמונים, לפי דעת שני חכמים אלה, היו הולכים זה אחר זה כשלשלת שאינה פוסקת לעולם, כדרכם עתה, ונמצאו חוזרים לאחוריהם י"א יום בכל שנה. אבל לעֻמת זה העתיקו בימים הקדמונים את חגם לפנים בכל שתים או שלש שנים, עד שהיה עובר את כל החדשים, לא כמנהגם היום, שהחג נופל תמיד בחדש דולחגה ועובר את כל עתות השנה.

בַּפרט הזה, שאינו נוגע לחשבון העבור שלנו, אני נוגע רק בדרך־הלוכי. וכנגד זה הנני להעיר על פרט אחר בדברי אלבירוני, שיש לו יחס עם תולדות העבור שלנו. לפי דבריו — לא היה מחזור העבור, שקבלו הערביים מן היהודים, מדֻקדק כל־צרכו. ולכן כאשר הרגישו, שקביעת החדשים נוטה ממהלך השמש, היו עושים עוד עבור אחד, שלא לפי המחזור. דבר זה עולה יפה עם מה שראינו שהיו ליהודים מחזורים שונים בזמנים שונים, אלא שאין לו ענין במחזור בן שמונה שנים, שבו מולדות הלבנה **מתאהרים** כּיום אחד וחצי מקץ כל מחזור. וכדי לתַקנו אנו צריכים, כאשר ידענו, **להשמיט** מעת לעת עבור אחד. אבל יש לו מקום במחזור בן שלשים או מ"ט שנה, שמולדות הלבנה **מקדימים** לבוא בשִעור כזה מקץ כל מחזור, ונמצא שיתרון שנת החמה על שנת הלבנה גדול באמת מעט יותר מאותו שמחזורים אלה בנוים עליו. ולכן יש **להוסיף** מזמן לזמן עבור אחד.

ה. **מחזורים קדומים של היהודים.** אם שני עמים גדולים ומצֻינים כאלה, הבבליים והיונים, הוברי־השמים ומעמיקים במחקר ובפילוסופיה, נתלבטו כל־כך בבקשת דרך ישָרה, להַשוות שנות החמה והלבנה, הנה קשה מאד להאמין, שהיהודים, שלא היתה חכמת־התכונה אֻמנותם, יעברו בפעם אחת מִקִדוש השנים והחדשים על האביב ועל הראִיָה אל העבור על המחזורים. מאמר נפלא נשאר לנו בענין זה במדרש קהלת (א, ט"ו): „וחסרון לא יוכל להמנות — משהיסר הקדוש ברוך הוא שנת הלבנה משנת החמה אחד עשר יום, **הרי כמה שנים וקיצים וכמה עבורים**, **ולא הגיעה שנת חמה ללבנה**" [1]). מדברים אלה אנו למֵדים, כי הרבה יגיעות יָגעו בבקשת „קיצים ועבורים" ומחזורים מכֻונים אל הֵפץ ולא עלתה בידם „ולא הגיעה שנת החמה ללבנה", כלומר, לא השוו כראוי. ומסוף המאמר אפשר להוכיח עוד, שמחזור העבור של י"ט שבידינו נתחדש בזמן מאֻחר, כי אִלו ידע בעל המאמר את המחזור הזה, הבנוי על מדת

---

1) מליצה כזו נמצאת גם ב„סדר עולם" (סוף פ"ד): „וכיון שעברו עבור ראשון הגיעה חמה ללבנה".

הסכים למאמר הכהנים. למעשה הזה קראו בשם נשי, לאמר, העתקה והעברה, כי בכל שנה שניה או שלישית העתיקו והעבירו את תחלת השנה בחדש אחד, כפי אשר דרשה זאת התקדמות השנה. העבור הראשון היה בחדש מחרם, ונקרא צפר בשם מחרם ורביע ראשון בשם צפר, ובדרך כזה נשתנו שמות כל החדשים. לעבור השני נלקח צפר, ונעשה רביע ראשון [למחרם ורביע שני] לצפר 1), וכן הלאה, עד שעבר הנשי את כל י"ב חדשי השנה, ושב אל מחרם, ואז התחילו שנית לעשות כמעשה אשר עשו בזמן הראשון. הערביים היו מונים למחזורי עבור של הנשי, וקוצבים על־פיהם את זמניהם, ואומרים דרך־משל: מזמן פלוני עד זמן פלוני עברו השנים מחזור אחד. ואם נראה להם בכל־זאת (גם אחרי העבור), שנעתק חדש ממקומו בפרקים הארבעה – לפי שנתקבצו שברי שנת החמה ושירי הפרק (היתרון) שבין שנת החמה והלבנה, אשר ספחוהו אליה, אז היו עושים עוד עבור שני 2). על התקדמות כזאת היו יכולים לעמוד על־ידי עלית מהנות הלבנה ושקיעתם. כן נמשך הדבר עד זמן יציאת הנביא ממכה למדינה, ותור העבור הגיע לחדש שעבאן (החדש השמיני). אז נתכנה החדש הזה בשם מחרם, ורמדאן (התשיעי) בשם צפר. אז נשתתף עוד הנביא במועד חג הפרידה, ונשתמש במקרה הזה; ובפנותו אל העם אמר: העת השלימה תקופתה, כאשר היתה ביום ברא אלהים שמים וארץ. לאמר, החדשים שבו עתה אל מקומם הראשון ונפטרו מן השנויים שעשו בהם הערביים לפנים. ובזה נאסר הנשי ונתבטל לעולם".

מן התמונה שפרש לפנינו החכם הערבי הזה, נראה, שעבור הערביים היה דומה בכל לעבור היהודים, המסביר פנים לחמה וללבנה בשוה. שניהם משתדלים מצד אחד לקבוע את חגיהם תמיד בפרק אחד משנת החמה בקרוב, ומצד שני שיהי חדש־הלבנה, שהחג נופל בו, נושא עליו תמיד שם אחד: ניסן ליהודים ודולחגה לערביים.

אבל בראשית המחצה השניה למאה שעברה, לפי המנין הרגיל, קמו שני הכמים, מחמד אפנדי הישמעאלי (Jour. Asiat., 1859) ושפרנגר האשכנזי (Z. d. D. M. G., 1859 p. 124 ff.), והציעו השערה חדשה. על יסוד קבלות ישנות

---

1) כלומר, חדש הלבנה, שאלו לא עברו הערביים את העבור הראשון, היה נקרא בשם רביע ראשון, ועתה הוא נושא עליו שם צפר, מקבל בעבור השני את השם מחרם, ורביע שני שאחריו — את השם צפר. והוא הדין לשאר החדשים, אלו היו הערביים משתמשים בשנת לבנה נקיה, שהחדשים הולכים בה כדרכם, מבלי שיפסיק חדש עבור ביניהם.

2) כלומר, שנתלקטו שברי שנת החמה ויתרונה על שנת הלבנה, שהיו רגילים להוסיף בחשבון העבור על שנת הלבנה להשוותה עם שנת החמה, עד שנעשו לשעור מסים, יותר מאותו שהמחזור נוסד עליו. בערבית: „למא יגתמע מן כסור סנה אלשמס ובקיה פצל מא בינהא ובין סנה אלקמר אלדי אלחקוה בהא". תרגומו של Sachau אינו מדקדק היטב ועוד יותר נוטה ממנו תרגומו האשכנזי של גינצל (I, 243), שנעשה מתוך האנגלי, שאמר: „אינפאלגע דעס איבערשוססעס איבער דאס זאננעניאהר אונד דער איבערבלייבסעל פאם זאננען- אונד מאנדיאהר, װעלכע זיע צו דעם מעהר הינצוגעפיגט האטטען".

עבורם של הערביים, שהיה משַמש אצלם בימי־קדם, בהיותם עוד עובדי עבודה זרה, או לפי סגנון סופריהם: בתקופת הבַערות. בעלי דת מחמד משתמשים עתה בשנת לבנה נקיה, ולכן ראשי־חדשיהם ומועדיהם עוברים את כל ימות שנת־החַמה, אבל קֹדם שעמד נביאם היו חושבים את שנותיהם בדרך אחרת, שלא עמדו עוד החוקרים בבֵרור על אפיָה.

אם נניח את ההשערות, שאינן מאֻששות יפה, נוכל לכלול את הדעות השונות בענין זה בהצעה קצרה זאת.

על יסוד שמועות שונות, שהגיעו אלינו מידי הסופרים הערביים, יחשבו מקצת חוקרים, שגם לפני מחמד היו משתמשים בשנת לבנה נקיה, ולא היה בין שני דרכי החשבון אלא פרט אחד בלבד. לערביים היו ארבעה חדשים מקֻדשים בשנה: מחרם, רגב, דולקעדה ודולחגה (הראשון והשביעי, הי״א והי״ב), שהיו נמנעים בהם משפיכת דם, ממלחמה ומנקם. אבל מפני שקשה היה להם לכבש את יצרם שלשה חדשים רצופים, התחַכמו ועשו מעת לעת את מחרם חֹל, ובמקומו את צפר שאחריו — קֹדש. למעשה הזה קראו בשם נ ש י, שענינו שכחה ועזיבה. ואחד ממשוררי ערב הקדמונים, מעובדי האלילים, יעריץ וישגיא את מעשה הנשי ויאמר: „נשי לנו! תחת דגלו נִסעה ונלכה; הוא יעשה את החדשים חֹל או קֹדש, כאַות נפשו״. אבל בעיני ה„נביא״ לא מצא המנהג הזה חן ויחשבהו לעָון ויצא כנגדו ובטלהו.

כנגד החלטה זו עמדו חוקרים אחרים, ובסמכם על קבלה אחרת, שמצאו אצל סופרי ערָב, החליטו, שלפני תקונו של מחמד היתה לערביים שנת לבנה מקֻשרת, שהֻשוְתָה עם החמה על־ידי חשבון העבור, שלקחו מן היהודים. בפרטי סדר העבור הזה נחלקו סופרי ערָב: מדברי קצתם נראה, שלא היה לו חֹק ומשפט קבוע, והיה תלוי בדעת כֹהניהם; אבל לפי דעת אחרים, כבר היה לו סדר קבוע וקַיָם. לדעת אחד מן הקדמונים, י״ב חדשי עבור בכ״ד שנה (פשוטה ומעֻברת חליפות, ודבר זה מזכיר לנו דברי סופרי יָון הקדמונים על־דבר עבור „שנה בשנה״); לדעת מסעודי — אחת לשלש שנים, ולדעת מקריזי — תשעה עבורים במשך כ״ד שנה. אלבירוני מדַבר בפרוטרוט על־דבר סדר העבור של הערביים (בגוף הערבי, צד 62; ובתרגום האנגלי, צד 73), והנני מעתיק בזה את דבריו: „בימים הקדמונים, בימי הבַערות, נתנו הערבים את חדשיהם, כדרך המושלמנים את חגם, לעבור את כל ארבע עתות השנה. אך ברצותם לקבוע את חגם בזמן שסחורותיהם, העורות והפֵרות, יהיו מוכנים ומתֻקנים לימי השוק, השתדלו לעשותו לבלתי־מתנועע, למען יחול בזמן מכֻוָן ומֻכשר ביותר בשנה. ולכן למדו את סדר העבור מן היהודים שכניהם, כמאתים שנה ויותר לפני ההגרה. והשתמשו בעבור יחד עם היהודים, בצרפם את ההבדל שבין שנתם (שנת לבנה) ושנת החמה, כאשר התלקט לחדש שלם אל מספַר חדשי שנותם. אז קמו הכהנים כתֹם החג, וישאו נאום באזני העם, ויעַברו את החֹדש, בקראם את שם החֹדש הסמוך בשם החֹדש שהיו עומדים בו. וההמון

15/4	505	17/4	516	20/3	527	19/2	538	25/3	549	24/2	560	28/3	571
4/4	04	6/4	15	9/4	26	9/2	37	14/3	48	16/3	59	18/3	70
25/3	3	27/3	14	28/3	25	27/2	36	3/3	47	5/3	58	6/3	69
13/4	2	14/4	13	16/4	24	18/3	35	19/2	46	22/2	57	25/3	68
1/4	1	3/4	12	5/4	23	7/3	34	10/3	45	13/3	56	14/3	67
22/3	500	23/3	11	26/3	22	25/2	33	27/2	44	2/3	55	4/3	66
10/4	499	11/4	10	13/4	21	16/3	32	18/3	43	21/3	54	20/2	65
30/3	98	31/3	9	2/4	20	3/4	31	7/3	42	9/3	53	9/2	64
17/4	97	18/4	8	21/3	19	23/3	30	24/2	41	28/3	52	28/2	63
6/4	96	8/4	7	10/4	18	10/4	29	15/3	40	18/3	51	19/3	62
27/3	95	28/3	6	29/3	17	31/3	28	3/3	39	7/3	50	7/3	61

מן הלוח הזה יוצא, שבפרק הראשון משנת 572 עד 532 ראש שנתם מתנועע בין 19 לפֶבּרוּאַר עד 28 למַרס (בשנות 564, 538 הקדים לבוא ביום 9 לפברואַר), ובפרק השני 531 עד 495 מן 21 למרס עד 18 לאַפריל [1] כמעט באותם הגבולים, שראש שנתם מתנועע אצלם בתקופה הסילוקית. ונראה מזה, שבשעה שעִברו מן העִבור על הצֹרך אל העִבור על המחזור העתיקו את ראש שנתם בחֹדש שָׁלֵם ויותר; וקרוב לשַׁעֵר, שבשביל זה עָשׂוּ אז שתי שנים מעֻבּרוֹת זו אחר זו.

ד. עבור הערביים. בטרם אבוא לדבר על המחזורים השונים, שהיו נהוגים לפנים בישראל, אחשב לנכון לשים בזה לפני הקורא את סדר

---

1) תלמי מזכיר בספרו (ספר ד, פרק ה) שלש לקיות־לבנה, שהיו בבבל בימי מראדך בלאדן. על הראשונה יאמר, שהיתה בסנת אחת למָלכו, בליל כ"ט אור ליום שלשים לחֹדש תחות המצרי, ועל שתים מהן — שהיו בשנת שתים למָלכו (אור ליום י"ט לתחות ואור ליום ט"ז לפמנות). זמנים אלה מכֻוָּנים בחשבון הנהוג ליום 10 למַרס 721 לפני המנין, ליום 8 למרס 720 וליום 1 לספטמבר של אותה שנה. מדבָרים אלה יוצא, שהתחלת השנה היתה אז בחֹדש פברואַר, כמשפטה בפרק הקדמון (ושלש הלקיות היו לפי חדשי הבבליים: בניסן 721, בניסן 720 ובתשרי של אותה שנה). כי אִלו היתה התחלת השנה, כמשפטה בפרק שאחר שנת 530, שהיתה מתחלת כמעט תמיד בחֹדש אַפריל, אזי לא יכלו שתי הלקיות של שנת 720 לחול אצל הבבליים בשנה אחת, כי במשך הזמן שביניהן כבר נתחדשה להם שנה אחרת בחֹדש אַפריל.

מַהלר בלוחותיו קובע התחלת שנה ראשונה למראדך בלאדן ברביעי לאַפריל, ושנתו השנית בכ"ב בו. ולפי־זה אֵרעה הלקות של 8 למרס 720 עוד בשנת אחת למראדך בלאדן כאותה של 10 למרס 721 בשנה האחרונה למלך שלפניו (שלמנאסר הראשון) — ואם־כן נהיה זקוקים לאמר, שֶׁשִׁנָּה תלמי את הזמנים, שהיו לפניו, לכַוְּנם עם שיטתו בחִשּׁוּב השנים, שהוּא מונה אותן מחֹדש תחות המצרי, כדרך שֶׁשִּׁנָּה שמות חדשי הבבליים לחדשים המצריים (אף שאין הנדון דומה לראיה, כי בחדשים שמותם מעידים עליהם, מה שאין כן בשנים, ואִלו עשה תלמי כזאת, לא היה לו לסתום, אלא לפָרש). אִלו היו לוחותיו של מהלר בטוחים ובנוים על מעשים שהיו, אפשר שהיינו מֻכרחים להכּנס לפרצה דחוקה זו; אבל אחר שידענו, שאינן אלא סברות עצמו ודמיונותיו, וכל התעודות מכחישות אותן, אין אנו צריכים לכל זה.

הזה. אבל לעֻמת זה אם נחַלק את השנים על י"ט, הנה אז יעלו בידינו היתרונות שכבר מצאנו למעלה: אדו"ט בה"ז; ורק ארבע שנים יוצאות מן הכלל, שנתאחר בהן העבור בשנה אחת, והן: שנת 455 (י"ח תמורת י"ז), שנות 425, 387 (ז' תחת ו') ושנת 385 (ה' תמורת ד'), ולפי־זה אפשר לשַער, שבערך שנת 530 התחילו הכלדיים לעַבר על־פי המחזור בן י"ט שנה, שסדר שנות העבור היה משֻנה בו מאותו שבתקופה הסילוקית. ולפי־זה עָברו מן העבור הטבעי אל המחזור בן י"ט שנה בלי כל אמצעי, אבל אפשר גם־כן שהגיעו אליו דרך המחזור בן־שמונה שקדם לו, כהשערת קוגלר, כי החֹמר המועט שבידינו אינו מספיק להכריע את השאלה הזאת. ויפה נעשה אם לא נמַהר להחליט בפרט הזה דבר, עד אשר יִגָלו לנו מציאות חדשות, אשר יפיצו עליו אור בהיר יותר.

אך זה נראה ברור, כי בערך שנת 530 נעשתה חדשה בחִשוב הזמנים של הכלדיים, ותחת העבור על־פי הצֹרך וראות־העינים התחילו להשתמש במחזור מַשוה שנות החמה והלבנה, אלא שלא היו שנות העבור קבועות בו תמיד בסדר אחד, ופעמים הקדימו או אֵחרו מן השנים, עד שבאחרונה, בראשית תקופת מלכי הסילוקיים, קִבל המחזור את צורתו הקבועה שֶסִמַנָה — אם נמנה את השנים מניסן — למנין שטרות אדז"ט בה"ח, לתאריך (המדֻמה) של נבונאסר גו"ח אדז"ט, למנין היצירה אדז"י בה"ח ולמנין הנהוג בשנות גו"ט אדז"ט.

בפרק הזה נעשה בחשבון הזמנים של הבבליים דבר חָדש, שלא ראיתי לחוקרים שנתעוררו עליו: התחלת השנה נעתקה בשנת החמה לפנים בשִעור חדש אחד בקֵרוב. היסוד, אשר עליו נוסד מחזור העבור בתקופה הסילוקית, הוא, שלא יָחול ראש חֹדש ניסן לפני יום התקופה, שהיתה חָלה בפרק ההוא בכ"ח לחֹדש מַרס. ולכן היה ראש חֹדש ניסן מתנועע אז בין כ"ח למרס ובין כ"ז לאַפריל. אבל בזמן שלא היה עוד אצלם סדר לעבור לא היו מקפידים על כך, מפני שהיו מעַברים אז על סִמנים אחרים וצְרכים שונים, וראש שנתם היה מתנועע בין גבולים אחרים. דבר זה יוצא בבֵרור מרשימת שנות־העבור המובאה למעלה. במשך הזמן משנת 572 עד 495, העולות למִספר ע"ז שנה או לארבעה מחזורי לבנה ועוד שנה אחת, נמצאו לפי הרשימה כ"ט שנות עבור. יכולים אנו אפוא להיות בטוחים, כי הגיעו לידינו כל שנות העבור אשר בפרק הזה, אחת מהן לא נעדרה. והנה קביעת שנת 523 ידועה בבֵרור, על־פי שתי לקִיות לבנה שאֵרעו בה, ושנמצא בכתבי היתדות ב„כתבת קמביס" שאחת מהן היתה ביום י"ד תמוז והשנית ביום י"ד טבת בשנת שבע למלך קמביס. הימים האלה מכֻוָנים הם ליום 16 ליולי 523 ויום 10 לינואר 522 לפני המנין הרגיל (עיֵן קוגלר, I7, ז; גינצל, „שפעציעלער קאנאָן", צד 258), ועל־פיהם חשבתי את קביעות כל השנים שלפניה ולאחריה, וערכתין בלוח הבא:

ומזג האויר, אשר אינם שומרים מועדיהם בדיוק, ולפי מעמד תבואות־האדמה וצרך השעה, ובכלל לפי ראות עיניהם. והיתרונות היוצאים מחלקת השנים על מספר י״ט, שהם עוברים כמעט את כל המספרים מאחד ועד י״ט, נראים, שכל השנים היו שוות באותו פרק לענין העבור; ולא כאשר יחליט מהלר, שעוד בימי גלות היהודים לבבל מצאו שם את המחזור בן י״ט שנה, שהיה נהוג שם עוד מראשית תאריך נבונאסר.

אך עד־מתי נמשך המנהג הקדום הזה? ובאיזה פרק התחילו הכלדיים להשתמש במחזור? בשאלה זו נגע כבר קוגלר, האומר בספרו פעם ושתים, שבשנת 533 לפני המנין הרגיל והלאה היה נהוג אצל הכלדיים מחזור מסדר יפה, בן שמונה שנים, אשר עוד לפני התחלת התאריך הסילוקי פנה מקום למחזור בן י״ט שנה המדקדק ממנו, שלא פסק עוד אחר־כך („שטערנ־ דיענסט", 212, 52, I). וגינצל, ההולך אחריו בכל דבר הנוגע לחשבון הזמנים של הכלדיים, מוסיף ואומר, שנראים הדברים, שמחזור בן י״ט שנה החל אצל הכלדיים משנת 381 (492, II); ולדעתי, הדברים צריכים עוד ברור יותר.

והנה התחלת המחזור משנת 533 מפקפקת מאד, כי כאשר תורנו רשימת השנים המובאה למעלה היו שתי השנים 532, 533 מעֻברות, דבר שלא יתכן במחזור כל־שהוא; ואולי נפלה טעות בשני המקומות, ובמקום 533 יש לתקן 530. כי אם נחלק את השנים שברשימה מן 530 עד 500 על מספר שמונה, יצאו לנו שלש פעמים כסדרם היתרונות 5, 7, 2, ובפעם הרביעית 4, 7, 2. וכפי הנראה, חשב קוגלר, כי תלת זימני הוי חזקה, ולא חשש לכך שהמחזור הרביעי נוטה מעט מן הכלל; אולם כל חוקר מתון — שקוגלר בלי־ספק אחד מהם — ראוי לו להיות מן החוששים גם למעוט, ושלא להוציא משפט מחלט, עד שיהיו בידו סמוכות אחרות. בנדון שלפנינו יוכל איש, אשר יחשב גם תרי זימני לחזקה, למצא שני מחזורים בני י״ט שנה, שסמן עבורם לפי מנין השנים לפני התאריך הנהוג הוא 1, 4, 6, 9, 12, 15, 17, אלא שבשנת 527 נתאחר חדש העבור בחצי־שנה: מאדר 528 עד אלול 527. ולכן, אם על־פי השנים המעטות האלה נבוא להרוץ משפט, הנה נוכל לאמר בסגנון בעלי התלמוד: „מהא ליכא למשמע מינה"!

נשימה נא עתה עין אל השנים שנשארו עוד עד תחלת התאריך הסילוקי, המתחיל אצל הכלדיים מניסן של שנת 311. ומספר השנים האלה, אם נתחיל מנינן משנת 500, יעלה לעשרה מחזורי לבנה, שהיו צריכות להיות בהם שבעים שנות עבור; אבל מספר השנים שבאו לידינו איננו מגיע כי־אם לשמונה־עשרה, ונמצא שהפרוץ מרבה על העומד במדה גדולה, וקשה להוציא מן החמר המגבל הזה משפט מחלט. אולם אם נדקדק בדבר יותר, אפשר לבוא לידי השערה, שאינה רחוקה לפי־דעתי מן האמת.

כאשר נחלק את השנים האלה על שמונה, יצאו לנו היתרונות 7 ,6 ,5 ,4 ,3 ,2 ,1 — וזה לנו לאות, שלא היו מעֻברים אז על המחזור

אל אחד המלכים הסרים למשמעתו: „כה אמר חמו רבי: יען כי השנה הזאת יש לה ,נטיה' (אבווייכונג), לכן תעשה את החדש הבא לאלול שני, ותחת אשר זמן שלום המס הוא בבבל בכ"ה לחדש תשרי, יושם עתה בכ"ה לאלול שני" (עיין גינצל, ח"א, צד 131). והמנהג הטבעי והקדום הזה היה שורר כל ימי מלכי בבל, ובכל־אפן זמן מסים בימי מלכי פרס, כאשר נראה מן השטרות הרבים, שהגיעו לידינו מן הזמן ההוא, שנאספו על־ידי חכמים שונים [1], ושאני נותן בזה שתי קבוצות משנות העבור שנמצאו בהם, ערוכות לפי המנין הרגיל, שהשנה הראשונה שלפני התאריך מכונת לשנת ג"א תש"ס ליצירה. השנים מנויות מניסן ועד ניסן. ולכן כשחדש העבור הוא אדר שני, נופל הוא בשנה שלאחריה, ואם היה אלול שני, נופל הוא עוד באותה שנה בעצמה (במקרה כזה השנה מסמנת בציון כוכב). דרך־משל בשנת 598* חל חדש העבור, אלול שני, עוד באותה שנה בעצמה, ובשנת 597 חל באדר שני של שנת 596. המספרים הנתונים במסגרות מורים על היתרונות היוצאים מחלקת השנים על־ידי מספר י"ט.

I

713 (10), 673 (8), 603 (14), 598* (9), 597 (8), 596* (7), 579 (9), 572 (2), 569 (18), 564* (13), 563 (12), 560 (9), 557 (6), 555 (4), 553 (2), 550 (18), 546* (14), 544 (12), 541 (9), 537* (5), 536 (4), 533 (1), 532 (19), 530* (17), 527* (14), 525 (12), 522 (9), 519* (6), 517 (4), 514 (1), 511* (17), 509 (15), 506 (12), 503 (9), 500 (6), 498 (4), 495 (1).

II

490 (15), 455 (18), 433 (15), 425* (7), 419 (1), 414 (15), 395 (15), 389 (9), 387 (7), 385 (5), 378 (17), 373 (12), 365 (4), 351* (9), 313* (9).

כאשר יראה הקורא מיד בסקירה ראשונה, ימצאו בקבוצה הראשונה הזאת שלשה זוגות של שנות עבור, הבאות רצופות זו אחרי זו (564/3, 537/6, 533/2), ופעם אחת שלש שנים מעברות רצופות (598, 7, 6). ודבר זה, שאי־אפשר להיות לו מקום בחשבון מיסד על מחזור כל־שהוא, מוכיח לנו מיד, שלא היו מעברים בפרק ההוא את השנים על תקופות המאורות בשמים, שאינם משנים את תפקידם, כי־אם על חזיונות הטבע בארץ, על חליפות העתים

---

1) עין, לדוגמה, ויסבך במאמרו (שם, צד 201); גינצל, ח"א, צד 133; ח"ב, צד 99—498; קוגלר, ח"ב, צד XII.

ובכן אחר חִקור ובִקור הדברים לאשורם, נוכל להחליט אל־נכון, כי בימי התקופה הסילוקית היו הבבליים מעַברים את השנים על־פי המחזור של י״ט שנה, שחדשי העבּור היו נופלים בו, לפי התאריך הסילוקי בשנות אדז״ט בה״ח (בשנת י״ח אלול שני), לפי תאריך נבונאסר בשנות גו״ח אדז״ט (בשנת י״ז אלול שני), לשנות היצירה בשנות אדז״י בה״ח (בשנת י׳ אלול שני) ולפי המנין הנהוג (אם נחשב את השנים מהתחלתו למפרע) בשנות גו״ט אדז״ט (בשנת ט׳ אלול שני). וראשי חדשים היו קובעים בפרק הזה לפי חשבונות התכונה, שנשארו לנו דוגמאות מהם בשרידי כתבי־היתדות (הנכבד לנו ביותר הוא הלוח הכולל בתוכו חשבון הקביעות של שלשים ותשעה ראשי חדשים, מחֹדש אדר של שנת ר״ז עד חֹדש אדר שני של שנת ר״י לשטרות, שהוֹציא לאור קוּגלר בספרו „מאָנדרעכנונג דער באַבילאניער״); וכאמור, לא היו ראשי חדשים אלה קבועים בגלגל חוזר, הַשָּׁב לקדמָתו לעתים קצובות, כדעת מהלר. בימי התקופה הקודמת לה, בטרם יָצאה חכמת־התכונה מערש ילדותה, והוברי השמים לא ידעו להשב מראש את זמן ראִיַת הירח, היו הכלדיים קובעים חדשיהם על־פי ראִיַת הלבנה ועל־פי השקפות שעשו עליה בזמנים שונים במשך החֹדש (פרטים נכבדים בדבר הזה קִבֵּץ קוגלר בספרו „שטערנדיענסט״, ח״ב, מצד 10 והלאה), ואת השנים היו מעַברים על־פי סִמנים המבַשׂרים את ביאת השנה החדשה ולפי ראות־עיניהם ולפי הצֹרך. הרשֶׁם הראשון, שנשאר לנו בענין הזה, נמצא במכתב המלך חמו רבי (2000 לפני המנין הנהוג), הכותב

שיקרה לפעמים רחוקות שיהיו נוטים ביום אחד; לא חס ושלום מפני שיסודותיו מפקפקים, אלא מפני שאז „כבר ירדה בבל ממדרגתה״ (בפתיחתו, צד 5), ומביא לו ראיה מלקיות לבנה של הכלדיים, המובאות באלמגסטי, שהן נופלות כמשפט באמצע החֹדש (שם, צד 4). אבל מספקני מאד, אם באמת חשב מהלר בקרב לבו דבריו אלה למופת חותך. לקיות הלבנה יכולות לנפול אצל הכלדיים, כפי שאנו רואים משרידי כתביהם, ביום י״ד, ט״ו וגם בט״ז לחֹדש. והדבר ידוע, שאצל כל העמים, החושבים ללבנה, אצל הרבנים, הקראים, השמרונים והערביים לקיות הלבנה נופלות תמיד באמצע החֹדש, אף־על־פי שראשי חדשיהם אינם חלים כאחד. והשמרונים, שקביעת חדשיהם שונה מקביעתם של הכלדיים, בין מאותה שאנו מוצאים בלוחותיהם בין מאותה שיחס להם מהלר — כי קובעים הם את החֹדש אם נפל המולד האמתי לפני חצות היום — אומרים במכתביהם: „ולנו על צדיקות חשבננו עדים והם כספות (קדרות) השמש והירח״, ממש כאשר יאמר מהלר על צדקת לוחותיו. קִצרו של דבר, לקיות הלבנה אינן יכולות להיות למופת על צדקת הלוחות. אבל לעֻמת זה אי־אפשר להוכיח מהן את סתירתם, ומסַדרי לוחות מן המין הזה יוכלו להיות בטוחים בנפשם, כי לא במהרה יאָחזו ויתבַּדו. ובכל־זאת לא נפלא ממנו להראות, כי אין יתרון ללוחות מהלר על לוח פשוט, הבנוי דרך־משל על המולדות האמצעיים שלנו. וכמוהם יוכלו לנטות מן האמת ביום או ביומים (ואולי גם בשלשה ימים). אם לתכלית זו נקח לנו לעֵזר את לוחות קביעת ראשי־חדשים של הכלדיים שהוציאו לאור אֶפינג וקוגלר, שכבר הבאתים למעלה, ונעריך אותם עם לוחות מהלר, אז נראה כי נוטים הם מקביעות הכלדיים לרֹב עם שני ימים מעבר מזה או מעבר מזה. ובלי כל ספק כך היו הדברים גם בתעודות שנכתבו קֹדם „שירדה בבל ממדרגתה״, אלא שבאותו זמן לא היו תוכני בבל עוסקים בעריכת לוחות כאלה, שיתנו בידינו את האפשריות לקצוב את החדשים בדיוק יום אחד.

שבשביל־זה נמצא בלוחותיו מחזור אחד (משנת 557 עד 539), שאין בו כי־אם שש שנות עבור, וכנגדו היו במחזור שלאחריו (משנת 538 עד 520) שמונה. אך בזאת לא תמו עוד השנים „היוצאות מן הכלל" (שמקצתן היו ידועות גם למהלר), והחכם וַיסבַּך במאמרו במאסף אשר הֻזכר למעלה (צד 201) פרש לפניו עוד שמונה שנים כאלה, שמוצאן מימי מלכי בבל ופרס, הסותרות את דעתו, ועליהן יש להוסיף עוד שנים אחרות שנגלו לנו אחרי־כן. ולַמתבונן בלוחות מהלר יופיע מראה נפלא. במאה וחמשים שנה הראשונות לתאריך נבונאסר, שידיעת התכונה (או בדיוק יותר: האסטרולוגיה) עמדה עוד בשפל המדרגה, כל השנים שומרות תפקידן כפי החק אשר חָג להן מהלר, ולא יסורו ממנו ימין ושמאל (מפני שמהסרון מקורים לגמרי לא נתנו דבריו להבדק, וכל השערה הנולדת בדמיון היא מעין עדות שאי אתה יכול להזימה — ומהלר יכול בלי־מעצור לעשות בהן כרצונו). מראש המאה הששית לפני המנין הנהוג, שבפרק הזה, כפי תעודות שבידינו, כבר עשתה ידיעת מהלך המאורות צעדים נכבדים קדימה, באה פתאם ערבוביה לעולם, והפרעות בסדרי העבור הולכות ורבות (מפני שבפרק הזה המקורים מתרבים, ובעל הלוחות אינו יכול להתעלם מהם וזקוק לכוֵן עמהם את חשבונותיו) והסדרים אינם שָבים לקדמָתם אשר התוָה להם מהלר עד התקופה הסילוקית, שעל יסוד התעודות שמוצאן מן הזמן הזה יסד מהלר את כלליו (אלא שכפי האמור, יש להוציא מהם שנת י"ז למחזור ולשים במקומה שנת י"ח).

על־פי הדברים שאמרתי יוכל כל איש לעשות לנפשו מֻשג נכון על־דבר לוחותיו של מהלר, ועד־כמה יוכל לסמוך עליהם. לזמן ממשלת מלכי בבל ופרס תועלתם כמעט כאַין. כי גם אחר שהכניס מהלר בלוחותיו, בתור יוצאות מן הכלל, את קביעת השנים שאינן מסכימות עם הנחותיו, עוד נשארו כמה שנים שלא שָׂם אליהן לב, וגם אִלו תקן איש את אלה לא יוכל להיות בטוח בקביעת השנים שלא באה עליהן עוד תעודה. לזמן התקופה הסילוקית אין לוחותיו מחֻסרי תועלת כל־עִקר, ונוכל להשתמש בהם אם נהיה זהירים במעשינו: אם את שנות י"ז למחזור (לפי מנין שטרות), שהן אצלו מעֻברות, נשוב ונהפכן לפשוטות, ואם נשַׁנה את שמות החדשים מאדר שני של שנת י"ז עד אלול של שנת י"ח שאחריה, ונקראם בשמות ניסן, איר עד אלול ואלול שני [1]), ואם לא נבקש מהם גדולות, ונאמר דַי בקֵרוב של שנים או שלשה ימים [2]).

---

1) שתי דוגמאות מצֻיָנות מן המין הזה יתנו לנו שנות קפ"ט ור"ח לשטרות, ששתיהן נופלות בשנת י"ח למחזור, ומתוך שעשה מהלר לפי דרכו את השנים שלפניהן מעֻברות נעתקו בלוחותיו שמות כל החדשים מניסן ועד אלול בחֹדש אחד, כאשר יוכיחו לוחות התוכנים הבבליים לשתי השנים האלה, הנמצאים אצל אֶפינג וקוגלר, קביעות שתי שנים אלה משֻבשות שִבוש כפיל, שמות החדשים מֻטעים בחֹדש אחד, וראשי החדשים נוטים ביום או ביומים. וטעיות כאלה נשנות וחוזרות בכל שנת י"ח למחזור. ומספָּרן בלוחות מהלר רק בתקופה הסילוקית בלבד יותר משבעים, אלא שלא הגיעו עוד לידינו לוחות פרטיים של תוכני בבל, שנוכל להראות את הטעיות האלה לכל איש עין בעין.

2) מהלר חושב את לוחותיו למדֻקדקים בהחלט — ולדבריו, רק בזמנים המאֻחרים אפשר

המצמצם, שהיה לפניו, יכול היה להוציא משפט רק על פרק הזמן שנעשה בו, על פרק התקופה הסילוקית, אבל לא לָדין ולהקיש ממנו על זמנים קדומים ארבע מאות שנה ויותר. אין לך דבר בעולם, שאינו נופל תחת הזמן ומשתנה עמו – ואף־כי בחשבונות הזמנים, שהם עשוים להשתַנות בכל עֵת ועָם, לפי התפתחותו בידיעת מהלך המאורות.

ובאמת כבר הרגיש מהלר בעצמו, שהרבה משטרות הבבליים עומדים לו לשטן; וראה את־עצמו אנוס לשֵׂאת פנים למקצתם, כיוצאים מן הכלל, ושִׁנה על־פיהם במקומות שונים את לוחותיו (עַיֵן בפתיחתו, צד 4). בשנים האלה „היוצאות מן הכלל", אחת־עשרה במספר, נפל חֹדש העבור לא באדר, כי־אם באלול 1), ושלא במקומן אשר יעד להן במחזור, עד

הקדים לתת לנו ממנו דוגמאות במאסף: „צייטשריפט פיר אססיריאָלאָגיע" לשנת 1912 מצד 161 והלאה — הוא מגַלה לנו את דעתו (שאינה אלא המשך חקירתו הקודמת, ואולי נולדה עמה בלבו בעונה אחת), שחשבון העבור של היהודים עלה עמהם מבבל. היהודים, אשר בהיותם בארצם היו קובעים מועדיהם על ראִיַת הירח ועל סמני האביב, בבואם לבבל מצאו שם את המחזור בן י"ט שנה מתֻקן וערוך היטב, ככל אשר החזירו מהלר בפלפוליו, כאלפַּים ושש מאות וחמשים שנה אחרי הִוָסדו לדבריו בימי נבונאסר, וימהרו ויקבלוהו מהם לכל משפטיו וחקותיו וישתמשו בו קרוב לאלף שנים, עד ימי רבי הלל השני, אלא שצרפו אליו גם את הראִיָה, אף־על־פי שלא היו צריכים לה (עַיֵן בספרו מצד 386 והלאה). והמחבר מוצא לרגלי הקירותיו תאריך חָדָש, שהיו היהודים מונים לו את שנותיהם, אשר לא שמענו על־אודותיו שמץ דבר עד־בה. על יסוד המקראות שבסוף ספר מלכים, ירמיה ויחזקאל, דִמינו תמיד, שהיו היהודים בבבל חושבים לגלות יויכין; אבל המחבר יודע אל־נכון, שהיו חושבים לגלות צדקיה, שהיתה לפי דעתו לא בשנת 586, המקֻבלת אצל סופרי דברי הימים, כי אם בשנת 587 לפני המנין הנהוג. השנה הזאת (ג"א קע"ד ליצירה וראשונה למחזור הלבנה) היתה השנה התשיעית למחזור של י"ט, אם נחשבהו לתאריך נבונאסר (שגם הוא לא נתקן אלא בזמן מאוחר. עַיֵן בפרק התאריכים, סמן א, בהערה). ולכן קבל אבל יהודי בבל סדר העבור של הכלדיים — שהמחבר מחזיק גם עתה בדעתו שהיה גו"ח אדו"ט — את הסמן גו"ח אדז"ט, הנהוג עד־היום בישראל. וזה למהלר לאות, שחשבון העבור שבידינו מורָשָׁה הוא לנו מיד עולי בבל, שקבלוהו מן הבבליים הקדמונים. אבל מלבד שאין כל אלה כי־אם „סברות הכרס", הנה כל האות הזה אך מראה־עינים הוא, והאור החָדָש, אשר כָּרַשׂ החכם הזה על סוד העבור, איננו כי־אם אור מתעה. וכפי הנראה, שכח מהלר דבר קטן, שהשנים שהוא מונה, בין לתאריך נבונאסר בין לגלות בבל, מתחילות מניסן, ושנות היצירה מקדימות להכנס בתשרי שלפניו. ונמצא ששני הסמנים גו"ח אדז"ט, שלנו ושל עולי בבל, אף־על־פי שהם שָׁוים בתכונתם, אינם חופפים זה את זה, וחדשי העבור של הבבליים אינם נופלים בשנות גו"ח אדו"ט, כי־אם בשנות אדז"ט בה"ח ליצירה! תָמה אני אם יִמָּצא איש מתוך בדין, שלא יתלבט את חקירותיו של מהלר — לִמְלֵי דִבְרִי.

1) מהלר מהליט, שבימים קדמונים לא היו הכלדיים עושים אלול שני אלא לפעמים רחוקות, וכדבר יוצא מן הכלל. ורק בימי התקופה הסילוקית פשט המנהג לעבר את אלול. אבל באמת הדברים הפוכים מן הקצה אל הקצה. אלול שני נזכר עוד, כאשר נראה, במכתב המלך הקדמון חמו־רבי. ובמשך השנים מן 598 עד 511, שמספָּרן 88 ומספַּר כל חדשי העבור הראוים לבוא בהן הוא ל"ב, נעשה תשע פעמים אלול שני (ומהלר בעצמו הכניסם בלוחותיו), ונמצא ערך אלול שני אל אדר שני כערך שנַיִם אל חמשה, בזמן שבתקופה הסילוקית, שאז באמת היה עבור אלול שני קבוע בשנת י"ח, היה ערכם כערך אחד אל שבעה. ואיך יאמר מהלר, שבימים קדמונים היה עבור אלול שני אך יוצא מן הכלל, ובימים האחרונים נעשה לכלל? אתמהה! והַתֵּמה תגדל עוד יותר, שמהלר נותן בתקופה הסילוקית רק שני עבורים לאלול, שנת י"ח וט"ה.

הנהוג עתה בישראל, למען הראות לקוראים (אשר לא כֻלם יזכרו, שבמקום הראוי נתן לחדשי הבבליים סדר אחר), כי שאול הוא בידינו מן הכלדיים!

הנה כי כן, הראיה אשר חִכינו לה עשרים שנה ויותר, איננה כי־אם ראיה לסתור.

נשימה נא עתה עין על הנחתו האחרת של מַהלר, המעסקת אותנו כאן ביחוד, על סדר עבור השנים של הבבליים הקדמונים.

אם בהנחתו על סדור החדשים נאלץ מהלר לברא יש מאין, הנה לא כן הדבר בהחלטתו על־דבר סִדור שנות העִבור במחזור, כי מצא לו חֹמר מספיק, אם מעט ואם הרבה, לצֹרך חקירותיו. מקבוצת השנים המְעֻברות, שנסתַיע בהן מהלר, שהבֵאנו למעלה בהערה, יוצא באמת, שבאותו פרק כבר היה לבבליים מחזור בן י"ט שנה, שהיה ערוך ומסֻדר בסדר קבוע וקַיָם, ושנות העבור, כפי מה שהוציא מהן מהלר, היו ערוכות בו בתאריך נבונאסר, שהוא מונה לו, לפי הסִמן גו"ח אדו"ט, או, אם נחליפהו בתאריך הסילוקי, שהשטרות כתובים לו — לפי הסִמן אדז"ט בה"ז. ודבר זה, מציאות מחזור בן י"ט שנה בזמן ההוא, מרוֹמָם ונעלה עתה מכל ספק, אחר שכמעט כל שנות העבור שבי"ג המחזורים הראשונים בתאריך הסילוקי פרושות ומֻנָחות לפנינו (עַיֵן קוגלֶר, 212, I), אלא שלא שנת י"ז למחזור היתה בו מעֻברת, כי־אם שנת י"ח, שהיו עושים בה אלול שני [1]). על הפרט הזה, עד־כמה שהוא נוגע רק לחשבון הכלדיים, אולי לא היה כדאי להביא עליו בדין את החכם מהלר, אִלו לא עשָׂהוּ לבסיס חזק ואמיץ להקים עליו, כאשר נראה, עוד מגדל פורח באויר, בתולדות העבור של היהודים [2]). אבל גדולה מזו עשה מהלר. מן החֹמר

---

1) לשנת ט"ז במחזור, לפי תאריך נבונאסר, שהיא י"ז במחזור לתאריך הסילוקי, היתה למהלר אך תעודה אחת, משנת ל"ו למנין שטרות, וכנגדה שתי שנים אחרות, י"ח וע"ה, שהיה בהן אלול שני; וכפי היוצא מלוחותיו, קבע את שתי השנים האלה „כיוצאות מן הכלל", בשנת י"ח למחזור, אבל את יתר השנים (שמונה במספר) קבע על־פי הכלל שיסד לו, בשנה הי"ז, על יסוד התעודה המסֻפקת משנת ל"ו. ואולם שתי שנים אלה, שבִטל מהלר מפני האחת שבשנת ל"ו, אינן יוצאות מן הכלל, וחקירות קוגלר הוכיחו, שכך היה המנהג פשוט, לעשות בשנת י"ח אלול שני, כאשר נראה מקבוצת שנות העִבור שבתקופה הסילוקית, הנמצאת בספרו של קוגלר („שטערנדיענסט אונד סטערנקונדע", 212, I), שבמשך י"ג מחזורים, שעברו מתחִלת התאריך הסילוקי עד שנת 248, נעשה בשנת י"ח למחזור שתים־עשרה פעמים אלול שני, מלבד שנת 37 שלא נמצאה לה עוד תעודה, וקוגלר חושב בצדק, שגם היא היה לה, ככל חברותיה, אלול שני, באפן שעִבור שנת י"ז הוא אך רעיון־רוח, ובטוב שבדרכים אך עֵד אחד, או מקרה בודד, יוצא מן הכלל.

2) על יסוד הקירותיו אלה, שאנו צריכים לקבל את תוצאותיהן על אמונתו של מהלר, (כי ראָיָתוֹ היחידה מן הרשימה הבבלית שהבאנו, כאשר ראינו, נהפכה לו כקשת רמיה), הֵקים החכם הזה עוד בנין אחר, יפה מן הראשון. אחרי עֲבוֹר עשרים שנה ויותר מעת אשר פרסם את לוחותיו על חשבונות הכלדיים הוסיף שנית ידו לבלע את פני הלוט, הלוט על־פני חשבון העבור של היהודים. ובספרו „האנדבוך דער יידישען כראָנאָלאָגיע" (לפסיה, 1916) — אשר

באחד המאספים, המקדשים לחקירות כתבי־היתדות [1], נמצאה רשימה אחת, כתובה ביום שלשים לחדש אדר שנת ט"ו לאממי־זדוגה, אשר לפי השערת החוקרים נעשתה בידי איש אחד, שהיה מספיק אפסניה להילותיו, וזה מראֶהָ:

מיום	ח	אב	עד	א	אלול	— — —	כ"ד	יום
"	ג	אלול	"	כ"ו	מרחשון	ב חדשים	כ"ג	"
"	כ"ח	מרחשון	"	ח	טבת	חדש אחד	י	"
"	כ"ז	טבת	"	כ"ה	שבט	— — —	כ"ט	"
"	י	תמוז	"	כ	מרחשון	ד חדשים	ח	"
"	כ	מרחשון	"	י"ח	טבת	— — —	נ"ז	"
"	ט"ז	אלול	"	י"ב	טבת	ג "	כ"ד	"

הדבר מובן מעצמו, שהחדשים האמורים כאן הם בני שלשים יום, כמשפט חדש סתם.

את הרשימה הזאת הביא גם מהלר בספרו („האנדבוך", צד 175). ובהניחו, שארבעת הזמנים הראשונים מנוים עד ועד בכלל, ושלשה האחרונים — עד ולא עד בכלל, מצא מדת כל אחד מן החדשים, כפי שסדרתים גם אני אחריו בלוח שלנו (בלי הַכניס את־עצמי בחקירה, אם אי־אפשר לפרש את הרשימה בדרך אחרת, כי כל כַּוָּנתי הפעם היתה אך להראות, שֶׁסִּדּור החדשים למלואם ולחסרונם לא היה קבוע תמיד בסדר אחד). .

אבל מהלר אינו מסתפק במציאת מדת החדשים של שנת הרשימה בלבד, ובהיותו נוטה מִטִּבעוֹ לָדין מן הפרט על הכלל, יגזר אֹמר, כי כן משפט החדשים בכל השנים הסדורות, והוא מסַדרם בסדר זה: ניסן מלא אִיָּר חסר, סיון מלא תמוז חסר, אב מלא אלול חסר, תשרי מלא, מרחשון מלא כסלו חסר, טבת מלא שבט חסר, אדר מלא (שם). הסדר הזה מְשַׁנה בארבעה חדשים מאותו שבחר לו בלוחותיו, והיה צריך לרופף בלב מהלר את האמונה בהנחותיו ובלוחותיו ולחולל בו את המחשבה, שלא היו חדשי הכלדיים מסֻדרים תמיד בסדר אחד, קבוע וקַיָּם לעולם, כי־אם תלוים במהלך המאורות האמתי, המוליד בהם את החלופים האלה, שאינם חוזרים לקדמתם במחזור. אבל קשה היה לו, כפי הנראה, להרוס את אשר בָּנָה, ומבלי שים לב, ששני הסדרים שמצא סותרים זה את זה, מהלר מקַיֵּם את שניהם כדברי אלהים חיים. במקום אשר ידַבֵּר בו על חשבון הזמנים של הבבליים בכלל, יסדר את חדשיו באפן שיהיו מכֻוָּנים עם הרשימה שהביא שם (צד 175), ובמקום אשר יָשים את חשבונם לבסיס להעמיד עליו את סדר העבור של היהודים (שם, 310), יסדר את חדשי הבבליים לפי הסדר אשר יסד לו בלוחותיו, ואשר לקחו מחשבון העבור

---

1) Cuneiform Texts from Babyloniam Tablets in the Brit. Mus.

	אדר	ניסן	אייר	סיון	תמוז	אב	אלול	ואלול	תשרי	מרחשון	כסלו	טבת	שבט	אדר	ואדר	
שנת 15 לאַממי-זַדוגה	—	—	—	—	29	30	29	—	30	30	29	30	29	30	—	מהלר מצד 175 והלאה
„ 7 לקמביס	30	29	29	30	29	30	30	—	29	—	—	30	29	30	—	קוגלר I 68/9
„ 18 לארתחשסתא	30	30	29	—	29	29	—	—	29	30	29	30	29	30	—	שם 80—81
„ 19 „	30	29	30	30	29	—	29	—	—	30	29	30	29	—	—	
„ 20 „	30	29	30	30	29	30	29	—	30	29	30	29	30	29	—	
„ 21 „	29	30	—	29	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
„ 8 לאָחוס	—	—	—	—	—	—	30	29	—	—	—	29	30	—	—	שם 82—83
„ 9 „	29	—	—	—	—	—	—	—	30	29	—	—	—	—	—	
„ 33 לשטרות	—	—	—	—	—	—	29	—	29	—	—	—	—	—	—	ציטשר. פיר אססיריאלאגיע VII, 226—29
„ 79 „	—	—	—	—	—	—	30	—	29	30	30	29	30	—	—	שם צד 236—249
„ 178 „	—	—	—	29	30	29	30	—	29	30	29	30	30	—	—	קוגלר I 96—97
„ 188 „	29	30	29	29	—	—	—	—	—	30	30	29	30	30	—	אֶפינג אסטראנאמישעס אויס באביליאן מצד 49 עד 55
„ 189 „	—	29	30	29	29	30	29	29	30	30	29	30	30	30	—	
„ 201 „	30	29	30	30	30	—	—	—	—	30	29	29	30	29	—	
„ 208 „	—	—	29	30	—	—	29	29	30	29	30	29	30	30	—	קוגלר מאָנדרעכנונג
„ 209 „	—	29	30	30	29	29	30	—	30	29	29	30	29	30	—	
„ 210 „	—	29	30	30	29	30	29	—	30	30	29	30	29	29	—	
„ 301 „	29	30	29	30	29	30	29	—	30	30	30	29	30	29	—	קוגלר I 104

העבור הנהוגים עתה אצל היהודים וליחסם אל הבבלים הקדמונים. ואולי לא נהיה מן החושדים בכשרים, אם נאמר, כי כבר אז, בסדרו את לוחותיו אלה, הגה בלבו את הרעיון שגִלָּה לנו אחרי־כן, שחשבון־העבור שבידינו עתה שאול הוא בידי אבותינו מן הבבלים הקדמונים. ולכן, בהציעו לפנינו סדר חשבונם, הקדים וצִר את קלסתר־פניו דומה לאותו של היהודים, כדי שיאמרו הכל: זה הוליד את זה!

אך באמת התלטתו של מהלר בדותה הי׳א. וַיסבֵּך, אשר לקח לו את הטֹרח לבדוק הָמון שטרות בבליים, מימי נבופלאסר עד דריוש הראשון, מצא בהם ל״ט שטרות, שנכתבו ביום שלשים לחדש, ונמצא שהיו החדשים מלאים, ובלוחותיו של מהלר נקבעו כ״ד מהם חסרים (עַיֵּן במאמרו, צד 203). וקרוב לשַׁעֵר, שאִלו בדקנו את כל השטרות כֻּלם, כי־או נוספו עליהם כהמה וכהמה. אבל מצד אחד אין החפוש שוֶה בנזק העת, ומצד אחר מצאתי דרך ישרה וסלולה יותר, אם תחת השטרות, שהשתמש בהם וַיסבֵּך ואשר ימציאו לנו רק חדשים בודדים, ורק בזמן שהם מלאים, נקח לנו לעזר רשימות התוכנים הבבליים, אשר יתנו לנו בפעם אחת קבוצת כמה וכמה חדשים וגם שנים שלמות, מדת כל חדש וחדש בצדו. מן הרשימות האלה שקבצתי וערכתי פה בלוה (לחדשים בודדים היינו יכולים למצא דוגמאות יותר) יראה כל איש מיד בִּטול דעתו של מהלר, וכי לא היתה מעולם מדה קצובה וקַיֶמת לחדשי השנה, וכל אחד מהם היה יכול להיות חסר או מלא בלי כל סדר קבוע מראש, כי־אם על יסוד ראִיַת הירח, או אפשריות ראִיָתו, היוצאת מחשבונות התכונה.

רשימות אלה שתים הן למיניהן: בר̈בן יִמָּצא בצד כל אחד מחדשי השנה משפט החדש שקדם לו (מספר 30, אם ראש החֹדש הנכנס נופל ביום שלשים לחדש היוצא, ומספר 1, אם יפול ביום ל״א), ויום החֹדש יכול להקבע בשנה היוליָאנית רק בקרוב, על־פי מעמד כוכבי־הלכת הנמצא בהן, ועל־פיהן ערכתי בלוח שלפנינו מדת החדשים בשנת שבע לקמביס שנות י״ח עד כ״א לארתחשסתא ושנות ל״ח, ע״ט, קע״ח, ש״א לשטרות. למין השני תֵּחָשַׁבנה הרשימות המכילות חִצּבּונות המולדות וקביעת ראשי חדשים כאותן שפרסם אפינג (אסטראָנאָמישעס אויס באביליאן, מצד 18 עד 24) לשנות קפ״ח, קפ״ט ור״א לשטרות, הנותנות כאחד קביעת החֹדש הנכנס ומדת החֹדש היוצא, וכאותן שהוציא לאור קוגלר (מאָנדרעכנונג דער באביליאניער, צד 12 והלאה), לשנות ר״ח עד ר״י לשטרות, הנותנות לנו רק את קביעת ראש החֹדש, ומדת החדשים יוצאת מֵמֶּרחק ראש חֹדש אחד מחברו (עַיֵּן בלוח שבעמוד הסמוך). אבל מדת החדשים של שנת ט״ו למלך אַמִּיי־זַדוּגָה (במאה הי״ח לפני המנין הנהוג), שלקחתיה מספרו של מהלר, יצאה לחכם הזה בדרך אחרת, שאני מוצא לנכון לדַבּר עליה ביחוד, מפני שהיא מפיצה אור חָדָש על דרכי הקירותיו ומראה לנו עד־כמה נוכל לסמוך על דבריו.

מיחדים לכך, המכילים בתוכם קביעות כל ראשי השנים והחדשים משנ־747 עד 100 לפני המנין הנהוג (Zur Chronologie der Babylonier, Wien, 1859). אך ברצותו לתפוס הרבה, לא תפס בידו כלום, כאשר כבר הרגישו בחלשת דבריו שני חוקרים מבהקים בקדמוניות בני בבל ואשור: אפֶּרט (צייטשריפט דער דייטשען מארגענלענדישען געזעלשאפט, חלק נ"א, מצד 138 והלאה) ווַיסבַּך (שם, הלק נ"ד, מצד 195 והלאה).

מהלר מיסד את לוחותיו על שתי הנחות, שאחת מהן, בטוב שבדרכים, צריכה לתקונים ולשנויים עקריים, והשנית לא היתה ולא נבראה כי־אם בדמיונו. מניח הוא, שעוד בראשית תאריך נבונאסר היו הכלדיים מעַברים שנותיהם על־פי מחזור בן י"ט שנה, ששנות העבור היו בו גו"ח אדו"ט, ושחדשי השנה, למלואם ולחסרונם, היו מסֻדרים בו בסדר קבוע וקַיָם, שאינו שָב לקדמָתו כי־אם מקץ כל מחזור.

לרגל המלאכה אשר לפנינו, שאנו עסוקים עתה אך בצורת המחזורים השונים, שהיו נהוגים אצל עמים שונים, היינו יכולים לאמר דַי אך בבקרת ההנחה הראשונה; אבל מפני שהמחבר מתאמץ לעשות את שיטתו ליסוד נאמן לבנות עליו את סדר העבור של היהודים, ומחליט שלקחוהו מן הבבליים כדמותו וכצלמו, אחשב לנכון להביא במשפט את כל דבריו, ואתחיל מבקרת ההנחה האחרונה, שהיא קלוטה כֻלה מן האויר ושהמבקרים אשר קדמוני נגעו בה רק באצבע קלה.

בפתיחת לוחותיו יגביל מהלר את מדות השנים של הכלדיים ומקום כל אחת מהן במחזור, לפי תאריך נבונאסר, מבלי הזכיר אף ברמז קל מאַין באו לו. מדת השנה הפשוטה שנ"ד יום (בשנות בדז"ט גה"ח) או שנ"ה (בשנות אה"י, י"ב, י"ז), ומדת המעֻברת שפ"ג (בשנת י"א) או שפ"ד (בשנות גו"ח דו"ט). על סדור החדשים, למלואם ולחסרונם בשנה הכלדית, לא ידַבֵּר דבר; אבל נקל להוציאו מקביעת ראשי החדשים, שהוא קוצב בימות השנה היוליַאנית. חדשי השנה, לפי שיטת מהלר, סדורים אחד מלא ואחד חסר חליפות: ניסן מלא, איר חסר וכו׳, חוץ ממרחשון וכסלו, שפעמים ששניהם מלאים או שניהם חסרים, ופעמים אחד חסר ואחד מלא. עבור השנה שלשים יום, ואדר הסמוך לניסן לעולם חסר, וכדברים האלה יאמר מפרש בספרו („האנדבוך", צד 340). והקורא יכיר בסדור הזה מיד את יסודי העבור הנהוגים עתה בין היהודים (כמובן מעצמו, חוץ מדחִיַּת ימי אד"ו). ואחר שלא הראה אותנו את המקורות אשר מהם שאב את ידיעותיו אלה, וכאשר נראה מיד, כתבי היתדות של הבבליים מראים לנו את ההפך, שלא היה סדר כזה נוהג אצל הכלדיים מעולם, לא בזמן שהיו קובעים חדשים על הראִיָה ולא בזמן שהיו קובעים על־פי חשבונות הראִיָה — הנה נוכל להחליט בלי כל פקפוק, כי מהלר, אשר שָׂם לו למַטרה לתקן על־פי החֹמר המצֻמצם שבידו לא רק קביעת כל השנים מראשית התאריך הנבונאסרי, כי־אם גם קביעת ראשי חדשים שבתקופה הארכה הזאת, ראה את־עצמו אנוס, מחסרון כל יסוד אחר נכון לכך, לסמוך על כללי

לקצוב זמני תקופותיהם ומקום כל אחד מהם בכל עת ברקיע. במאה הרביעית לפני המנין הנהוג כבר אנו מוצאים אותם עורכים לוחות למהלך שבעת הכוכבים וקוצבים מראש את מקומם בשמים. והלוחות האלה, שאסף קוגלר הרבה מהם בספרו, היו הולכים ומשתלמים במשך הזמן, עד שבאמצע המאה השנית לפני המנין הנהוג כבר הגיעו לשלמות גדולה, שיש באמת להשתומם עליה.

ובמקצוע הזה, בקציבת זמני סבוב הכוכבים, הפליאו הכלדיים למצא תקופות ומחזורים שונים, שקראו להם בשם „שנים גדולות". ככה מצאו, שכוכב עושה בי"ג שנה נ"ד הקפות, במ"ו שנה קצ"א הקפות ובע"ט שנה שכ"ח הקפות. נֹגה עושה בשמונה שנים י"ג הקפות, מאדים עושה בט"ו שנה שמונה הקפות, בל"ב – י"ז, ובע"ט – מ"ב. צדק עושה בי"ב שנה הקפה אחת, ובע"א שנה שש הקפות. שבתי עושה בכ"ט שנה הקפה אחת, ובנ"ט שנה שתי הקפות. מלבד התקיפות הפשוטות האלה, נמצאות עוד אצלם ובפרט בספרי האסטרולוגיה תקופות ארכות יותר, שנולדו מהכפלת הפשוטות או מהרכבתן: לנגה 6400 שנים (=800X8); למאדים 47 (=15+32), 284 (=79X3+47); לצדק 83 (=12+71), 344 (=5X12+4X71); לשבתי 589 (=2X29+9X59), ולירח 684 (=36X19) [1]. אבל כל התקופות האלה מוצאן מזמן מאחר, ולא היו ידועות בזמן מלכי פרס, ואין צריך לאמר בימי מלכי בבל. והוא הדבר גם בחשוב הזמנים ועבור השנים, כאשר נראה במרוצת דברינו.

על יסוד מספר מועט של שטרות בבליים מימי התקופה הסילוקית [2], מאותם שהיו ידועים לחוקרים בסוף המאה התשע־עשרה שעברה, דִמה ההכם מהלר למצא את כל דרכי חשבון־הזמנים של הכלדיים הקדמונים, על־כל־פנים מראשית ימי התאריך המיֻחס לנבונאסר [3], וערך על־פיהם לוחות

---

1) עַיֵן קוגלר, ח"א, צד 43–48.

2) והם: א, ט, י"ב, *י"ח, כ, כ"ח, ל"א, ל"ו, ל"ט, נ, נ"ח, *ע"ה, פ"ח, קכ"ו, קל"ד, קמ"ה, קנ"ג, קע"ב, קפ"ג, קצ"ט, ר"י, רי"ד, ר"מ. כל השנים האלה היה להן אדר שני, חוץ משתי השנים שנסמנו בסִמן כוכב, שהיה להן אלול שני (עַיֵן בפתיחת מהלר ללוחותיו, צד 3).

מלבד התעודות האלה היו ביד מהלר תעודות קדומות יותר, מימי ממשלת מלכי בבל ופרס, ובהן אחת־עשרה שנמצא בהן אלול שני תחת אדר שני, שהכניסן בלוחותיו בתור יוצאות מן הכלל. וזאת כל יתר השנים מראשית תאריך נבונאסר קבע על־פי החֹק, אשר חשב להוציא מן התעודות שמימי התקופה הסילוקית.

3) ובספרו „האנדבוך דער יודישען כראָנאָלאָגיע" (צד 180) הוא גודש עוד יותר את הסאה, וכפי אשר יצַיֵר לו את מצב ההשכלה במאת העשרים לפני המנין הנהוג, יחשב למשפט, כי כבר אז היה לכלדיים מחזור מַשוה שנות החמה והלבנה, אף שקשה להחליט דבר על צורתו. כי בארץ, שהגיעה למדרגה כזאת, שעמד בה מחוקק גדול כחמו־רבי, אשר נתן לעַמו חֻקים ומשפטים מסַדרים חיי החברה, לא יתכן שלא יהיה בה חשבון־זמנים מסֻדר יפה, אשר בלעדיו אין מקום לדבר חֹק ומשפט. אולם בדרך כזה היינו יכולים להוכיח, שהרומיים הקדמונים, שהצטַינו בידיעת המשפטים מכל העמים, היה להם עוד בימים הקדמונים חשבון־זמנים מתֻקן כהלכה, בעת אשר כֻלנו יודעים, שהיו הרומיים מן הנחשלים במקצוע זה ולא מצאו ידיהם ורגליהם בסדור חשבון־הזמנים, עד שבא יוליוס קיסר, ועל יסוד מדת שנת־החמה, שלמד במצרים, הוציאם מן המבוכה.

שהיא שוה לארבע תקופות של קליפוס, שהשמיט בה יום אחד. אבל כפי הנראה, נשארה תקופתו רק כהצעה בלבד ולא נתקבלה במעשה.

הנה כי כן היו ליוָנים תשעה מיני מחזורים: בן שתים, בן שמונה, בן ט"ז, בן ק"ס, בן נ"ט, בן פ"ב, בן י"ט, ע"ו וש"ד, ומקצתם, כאותם של שמונה ונ"ט, היו להם פנים שונים.

ג. תקופות ומחזורים של הכלדיים. נפן־נא עתה אל גוי עתיק יותר, אל בני אשור ובבל, הנודעים כאבות חכמת־התכונה, אנשי־השם אשר מעולם.

יושבי ארץ־כשדים, אשר שָׁמיה הזכים והבהירים ברֹב עתות השנה עוררו את רוחם להתבונן על הדר „המסְכה היקרה המעֻלפת אש מופז" הנטויה על ראשיהם, החלו עוד מראשית ימי־ילדותם להתחקות על הליכות צבא המרום במרום – רִבבות כוכבי האור, אשר נתנו להם כבוד אלהים. עוד בימי המקרא היו חכמי בבל, הכלדיים, ידועים כ„הוברי שמים, חוזים בכוכבים ומודיעים לחדשים" והסופרים הקדמונים בני יָון ורומי חשבום מאז מעולם ליוצרי חכמת־התכונה, עטרת תפארת כל המדעים. וחכמי הדור האחרון הזה, אשר נגלו להם צפונות ונצורות ממעמקי ארץ, שרידים רבים מכתבי הכלדיים ומחכמתם, הרבו להשתומם על רֹחב לבם ועל ידיעתם הכבירה במהלך המאורות. ובעלי־הדמיון אשר בהם הפליגו עוד יותר ללכת, ויגזרו אֹמר, כי על המדרגה הרמה והַנִּשָּׂאָה הזאת עמדו הכלדיים עוד כחמשת אלפי שנים לפנינו, ובארץ בבל ראו את המקור היחידי, אשר ממנו שאבו כל באי עולם את השכלתם בימי קדם, לא רק בעולם הישן, כי גם בעולם החדש! אולם חוקרים אחרים, העוסקים במקצועות המדעים המדַקדקים, היודעים להַתוות גבול לרוח דמיונם לבלתי יפרוץ עליו פרץ, השכילו להפיץ ולזרות לרוח את הפרזות בעלי־החלומות 1), ויַּראו לדעת, כי ידיעת הכוכבים והמזלות, אשר הגיעה אצל הכלדיים למדרגה גבוהה כזאת, אינה עתיקה לימים כל־כך, וכי התפתחה אצלם גם היא לאט לאט ובפסיעות מדודות. ראשית מלאכת הכלדיים הקדמונים היתה – האסטרולוגיה, לחזות מראש עתידות, אשר נכונו לבוא, על־פי מצב כוכבי־הלכת ואותות השמים, על־פי חֻקים ומשפטים, אשר יָצרו להם בדמיונם. החכמה המדַמה והכוֹזֵבה הזאת אִלצתם לחַלק את הגלגל לחלקים שונים: למזלות, לבתי הירח, למִדת „האמה והאצבע" ובאחרונה למעלות ולחלקיהן, וגם המריצתם להשקיף מעת לעת על מעמד הכוכבים ולרשֹם את השקפותיהם בספר ההשקפות האלה, אשר עוד בימי מלכי פרס היו גסות ביותר, נתנו את היכֹלת בידי חכמי הכלדיים לעמוד לאט לאט על מהלך כוכבי־הלכת,

1) קוגלר, אחד מבחירי החוקרים היודעים את חכמת־התכונה של הכלדיים, שפך קִתון של צוננים על ראשי הנלהבים האלה בחוברת מיֻחדת אשר קרא בשֵׁם „אים באננקרייזע באבעלס" (מינסטר, 1910).

למחזור כפול של שש־עשרה שנה, כדי שיהיה בו, כפי גדר כל מחזור, מספר שלם של ימים, ואחר־כך למחזור של ק"ס שנה, שבשש־עשרה השנים האחרונות ממנו היו מעברים רק חמשה חדשים תחת ששה. אבל מחזור זה של ק"ס שנה אפשר מאד שלא הגיע מעולם עד סופו, ובכל־אפן לא היה יכול להקיף אלא הקף אחד, וזקוק היה לפנות מקום לטוב ומדקדק ממנו, למחזור בן־י"ט, שתקן מיטון בשנת 432, שאפילו אם לא נתקבל מיד, הנה כפי היוצא מכתבים ותעודות שהגיעו לידינו, היו היונים מחשבים על־פיו על־כל־פנים משנת 388 והלאה (עין גינצל, II, 219).

והנה גמינוס עובר כּוּן ממחזור של ק"ס אל מחזור של י"ט. אבל מפי סופרים אחרים אנו יודעים, שהיו עוד שלשה חכמים (וכלם היו בני־דורו של מיטון), שהציעו שלשה מחזורים אחרים. התוכן אֵינוֹפִּידֵס (Oenopides) הציע מחזור של נ"ט שנה, שהיו בו כ"ב חדשי עבור; וכפי דברי הסופר הרומי צנזורינוס, חשב את שנת החמה לשס"ה יום וכ"ב חלקים מנ"ט ביום או לשס"ה יום וקרוב לט' שעות. מספר ימי המחזור היו לפי זה 21557 ומדת החדש 29d 12h 43²/₃m, כמעט כאותו של מחזור בן שמונה. השני, פילולַאוס (Philolaus), הציע גם הוא מחזור בן נ"ט שנה בתוספת כ"א חדשי עבור. הוא חשב את שנת החמה לשס"ה יום וחצי וחדש הלבנה לכ"ט וחצי. והשלישי, דמוקריטוס (Demokritos), הציע מחזור בן פ"ב שנה עם כ"ח חדשי עבור. אלו חשב דמוקריטוס את שנת החמה לשס"ה יום ורביע, אז תעלה מדת החדש לכ"ט יום י"ג שעות וכ"ז דקים, וקשה לאמר שטעה בשעור מֻרגש כזה המוליד במשך מחזור אחד הבדל בשני שלישי חדש ויותר, וקרוב לאמר, שטעה במדת שנת החמה, שקשה יותר לדקדק בה, וחשבה, כפילולאוס, לשס"ד וחצי, ואז תהיה מדת החדש 29d 12h 50m (עין אידֶלֶר, ח"א, מצד 103 והלאה). אך כל התקופות האלה הזקקו לפנות מקום למחזור של י"ט שנה שיסד מיטון, שהיה מדקדק מכֻּלן וגם חוזר חלילה בזמן קצר יותר. אבל גם הוא לא נתקבל מיד וגם לא בכל ארצות יון. דיודור הסיקילי (במאה הראשונה למנין הרגיל) אומר על מיטון, שרֹב היונים משתמשים במחזור י"ט שלו עד היום הזה (הובא אצל גינצל, 389, II). מדבריו נשמע, שאפילו בימיו היו רק רֹב היונים משתמשים בו, ולא כלם. ויוליוס אפריקנוס (במאה השלישית למנין הרגיל) אומר על היהודים, שהיו מעַברים שלשה חדשים בכל שמונה שנים, כדרך היונים. ושני אבות הכנסיה הנוצרית אשר במאה השלישית, היפוליט הרומי ודיוניזיוס ה„גדול", שֶׁגִּדלו שניהם על הספרות היונית, יודעים רק את המחזור של שמונה שנים (עין אידֶלֶר, II).

המחזור האחרון שהזכיר גמינוס הוא אותו של קליפוס, שגרע בכל ע"ו שנה יום אחד, ועלתה בידו שנת החמה לשס"ה יום ורביע, וגמינוס חשבו למדקדק היטב. אבל באמת אין עוד המחזור הזה אחרון, כי התוכן הגדול הפרכוס (במחצית המאה השנית לפני המנין הרגיל) חזר ותקנו על־פי מדת שנת החמה שמצא לפי עיוניו, שהיא חסרה משס"ה יום ורביע בחלק אחד משלש מאות ביום, ולכן יסד תקופה חדשה בת ש"ד שנה,

היום הישן והחָדָשׁ (ἕνη καὶ νέα), ולהתחלת החדש קרא בשם νουμηνία (ירח חָדָשׁ). וגם הנהיג למנות את הימים האחרונים של חדש מיום כ"א והלאה – למפרע (יום כ"א נקרא בחדש מלא בשם העשירי לחדש היוצא, ובחדש חסר – בשם תשיעי לו וכן כֻּלם), דבר שלא היו יכולים לדעתו מראש קֹדם שתִּקנו את החשבון והיו קובעים על ראִית הירח. כל תקוניו אלה של סולון אינם באמת אלא היסודות הראשונים לכל חשבון מסֻדר, ואינם דורשים כל ידיעה עמֻקה בחכמת התכונה (ובאמת יאמר פלוּטַרך על סולון, שידיעתו בטבע היתה פשוטה ומיֻשנת) ומוכיחים, שחשבון העבור היה אז עוד בראשית יצירתו. ומדברי שִׂיחָתוֹ של סולון עם קְרֶזוס, המובאה אצל הירודוט (I,32), החושב בשבעים שנה של חיי האדם ל"ה חדשי עבור, יוצא, שבימיו היה נהוג עוד המחזור בן שְׁנָתַיִם. ואִלּוּ היה המחזור בן שמונה שנים (המיֻסד על העִקרים האלה) ידוע עוד לפני סולון, הנה לא היה לו עוד מקום להתגדר בו.

המקדימים את המחזור בן שתי שנים לפני זמנו של סולון מיַחסים לו, בלי כל ראיה לדבריהם, את המחזור בן־שמונה המתֻקן, הוא המחזור של ק"ס שנה (גינצֶל, שם, צד 379); אבל מפיו של הסופר הרומי צנזורינוס (שכתב ספרו בשנת 238 למנין הרגיל) אנו שומעים, שלפי הדעה שנתפשטה ביותר בין הקדמונים, היה אֵידוקסוס (Eudoxos), אשר חי בערך הרבע השלישי במאה הרביעית לפני המנין הרגיל, מיסד המחזור בן שמונה שנים, והוא נוטה יותר לאותה הדעה, המיחסת את המחזור הזה לקלֵיאוסטרַטוס (Kleostratos), שזמנו, שאינו ידוע לנו היטב, נופל בין שנת 500 ובין 540 (עַיֵּן אידֶלֶר, 304,5, I). דברים אלה מכֻוָּנים יותר עם דרכי ההתפתחות. המחזור המתֻקן של שמונה שנים מיֻסד, כאשר ראינו, על מדת השנה של שס"ה יום ורביע. מדת השנה הזאת תופיע לעינינו בפעם הראשונה במאה הרביעית לפני המנין הנהוג, בזמנו של קליפוס. וקשה ליחסה, בלי כל ראיה מַספקת, לסולון, שחי מאתים וחמשים שנה לפני־כן. והנה אבי הכנסיה הנוצרית אפיפניוס (במאה הרביעית למנין הרגיל) קוצב את שנת החמה במחזור הזה לשס"ה יום ושמינית, ואומר, שהוסיפו בו פ"ט יום ולא תשעים, ונמצא מספר ימיו 2921. וקרוב בעיני לשער, שהראשונים שעמדו על המחזור הזה מצאו רק זאת, ששנות הלבנה והחמה משתוות בקֵרוב בשמונה שנות חמה, ושנמצאו בזמן הזה צ"ט חדשי לבנה; והעלו מזה, שראוי להוסיף בכל שמונה שָׁנים שלשה חדשי עבור; אבל לא הכניסו עצמם בתחלה להוציא במספר את ימי המחזור, או לקצוב מדת שנת החמה, דבר שעבר אז גבול יכלתם, ואמרו די בזה, שמצאו דרך לעשות מועדיהם בעִתּוֹת השנה המכֻוָּנוֹת להם על־כל־פנים בקֵרוב גס. וגם לאחר שעלה בידם לדקדק יותר במדת חדש־הלבנה ולדעת, שבצ"ט חדשים נמצאו 2923½ יום ובשש־עשרה שנה 5847 יום, לא היו חוששים לכך, ששנת הלבנה מתרחקת משנת החמה מספר ימים בכל מחזור כפול, ואמרו להמתין עד שיעלה ההבדל לחדש שלם. בדרך כזה זקוק היה המחזור בן־שמונה להתחלף בראשונה

נעשה את התקון הזה, אז יבוא לרגליו קלקול אחר: שלשת הימים הנוספים בכל שש־עשרה שנה יתלקטו במאה וששים שנה ליתרון של שלשים יום או לחדש שלם בערך אל השמש, ולכן ישמיטו בכל ק"ס שנה אחד משלשת חדשי העבור, הראוים לבוא בשמונה שנים, ויְעַבְּרו במחזור האחרון שני חדשים במקום שלשה. ונמצאה השנה מכֻונת עוד הפעם עם החמה במדה מספקת".

„אבל גם המחזור המתֻקן הזה אינו מכֻוָן היטב עם חזיונות השמים, לא בחדשיו ולא בימיו ולא בסדור עבוריו". ואחר שגמינוס מונה לאחד אחד את מומיו, שהגדול נהם הוא, שמדת החדש גדולה באמת יותר ועולה 29d 12h 31I 50II 8III 20VI, הוא מוסיף ואומר: „ומפני שמחזור זה של שמונה שנים הוא משֻבש בכל ענין, הציעו התוכנים מבית־מדרשם של איקטימון פיליפוס וקלפוס מחזור אחר בן י"ט שנה. הם הוכיחו, שתשע־עשרה שנה מכילות 6940 יום, או רל"ה חדשים, שבהם נמצאו שבעה חדשי עבור... במחזור הזה נקבעו למראה־עינים החדשים כראוי וחדשי העבור מסֻדרים ומכֻוָנים עם חזיונות הרקיע. אבל מדת השנה אינה מכֻונת עם השמש. שנת החמה, כפי מה שמצאוה על־פי עיונים רבים של זמן ארך, היא שס"ה ימים ורביע, בשעה שמדתה היוצאת מתוך המחזור בעל י"ט שנה היא שס"ה יום ועוד $^5/_{19}$ יום, וההבדל שביניהן עולה לאחד מע"ו חלקים ביום. התוכנים מבית־מדרשו של קלפוס הסירו את העודף הזה ותקנו תקופה חדשה בת ע"ו שנים, הכוללת ארבעה מחזורים של י"ט שנה, ובה 940 חדשים, וחדשי העבור עולים בה 28, ומספר ימיה 27759" (והיא פחות ביום אחד מארבעה מחזורי מיטון העולים 27760 יום).

כפי שאנו רואים, היה „המחזור הראשון" בן שתי שנים גס עוד ביותר (כ"ד חדשי לבנה שָוים בו לשתי שנות חמה, ונמצאה מדת השנה שס"ט יום), והזותו מוכיחה על יָשנו. יש מחכמי החוקרים, החושבים, שמוצָאו „אולי עוד במאה השביעית לפני המנין הרגיל", כי גם המחזור המאֻחר ממנו בן שמונה שנים עתיק הוא מאד לימים, ועקבותיו נִכָּרים לפי דעתם בחגים שונים של היְוָנים הקדמונים, שהיו חוגגים אותם משמונה לשמונה שנים. וגם דִמו למצֹא רמזים למחזור הזה בספורי אגדה אשר להם, המספרים שגבור פלוני ופלוני עָבד עבודת עֶבד שמונה שנים, ומלך פלוני דִבר עם אלהיו אחת לתשע שנים וכיוצא באלה (עַיֵן גינצֶל, II, 377). אמנם דברים אלה מוכיחים רק, שהיה המספר הזה אצל היְוָנים כעין מספר עגל, כשבעה ועשרה אצל העברים, אבל אין בכֹחם להכריע, שהיתה תקופה כזו נוהגת אצלם בזמן קדום כזה לענין עבור שנים. ואני נוטה יותר לדעת אידֶלֶר (I ,270), שסולון, אשר נתן לעמו חֻקים ומשפטים ישרים בשנת 594 לפני המנין הרגיל, הוא שהנהיג את המחזור הזה. על המחוקק הגדול הזה יספרו סופרי יָוָן, שקצב את חדש הלבנה לכ"ט יום וחצי וסִדר את החדשים אחד מלא ואחד חסר. את יום השלשים בחדש מלא קרא בשם

את יתר הקרבנות במועדם". „הקדמונים חשבו את החדש לשלשים יום, והיו מוסיפים חדש עבור שנה בשנה 1). אך על־פי חזיונות הרקיע מצאו עד־מהרה את הדרך הזאת מפקפקת מאד, כי הימים והחדשים לא היו מכֻוָנים עם הירח, והשנים לא הלכו צמדים עם השמש. ולכן חפשו אחר תקופה כזאת, אשר תסכים לפי שנותיה עם החמה ולפי ימיה וחדשיה עם הלבנה, ושתכיל בתוכה חדשים שלמים, ימים שלמים ושנים שלמות כאחד. התקופה הראשונה שמצאו היתה בת שמונה שנים, שהיו בה, יחד עם שלשת חדשי העבור, צ"ט חדשים, או 2922 ימים, שהם שמונה שנים. לתקופה הזאת הגיעו בדרך זו: שנת החמה היא שס"ה יום ורביע, ושנת הלבנה שנ"ד, ונמצא יתרון שנת החמה על שנת הלבנה י"א יום ורביע. ולכן אם נחשב את חדשי השנה על־פי הלבנה, נמצאנו נעתקים לאחור בשנת החמה י"א יום ורביע. ולכן בקשו למצא מספר כזה, שאם נכפול על ידו אותו יתרון של ימים, יכיל בקרבו ימים שלמים וחדשים שלמים. דבר זה יעלה בידינו, אם יהיה המספר הכופל שמונה, והיו לנו תשעים יום או שלשה חדשים. כי אם בשנה אחת אנו חוזרים לאחור י"א יום ורביע, הנה ברור הדבר, שאנו נעתקים מן השמש בשמונה שנים תשעים יום, שהם שלשה חדשים. מן הטעם הזה יוסיפו בכל מחזור של שמונה שנים שלשה חדשי עבור, להשלים בזה את ההבדל הנולד שנה בשנה בערך השמש, למען ישובו המועדים מקץ כל שמונה שנים לחול באותו פרק מן השנה, שהיו בו בתחלה... והנה שנת הלבנה היא שנ"ד יום, ונמצאה מדת החדש כ"ט יום וחצי, והחדש הכפול — נ"ט יום. ולכן יעשו חדש בחדש מלא או חסר, ונמצאו בשנה ששה חדשים מלאים וששה חסרים ומספר כל ימי השנה שנ"ד".

עתה ישוב גמינוס להראות, כי מחזור זה של 2922 יום איננו מדקדק, ואומר: „אלו היינו חוששים רק לשנת החמה לבד, אז היה המחזור האמור מכֻוָן כל צרכו עם חזיונות הרקיע, אבל מפני שאנו צריכים לכַוֵן לא רק את השנים עם החמה, כי־אם גם את החדשים והימים עם הלבנה, לכן בקשו להם דרך אחרת, שתהיה דרושה גם לחפץ הזה. מפני שחדש הלבנה, קצוב בדיוק (יותר), הוא כ"ט יום וחצי ואחד מל"ג ביום, לכן אם נכפול את המספר הזה על־ידי צ"ט החדשים, הכלולים במחזור של שמונה שנים, נמצא, שהוא צריך להכיל לפי חשבון הלבנה $2923\frac{1}{2}$ יום, ומפני ששמונה שנות חמה עושות רק 2922 יום, נמצאנו נזורים אחור בזמן הזה מן הלבנה בשעור יום אחד וחצי, ובשש־עשרה שנה — שלשה ימים. ולכן יוסיפו בכל שש־עשרה שנה שלשה ימים ללבנה, כדי למנות את השנים לחמה וחדשים וימים ללבנה. אם

1) כלומר, שנה בשנה חליפות, אחת פשוטה ואחת מעֻברת, וכן יאמר להלן: חדש בחדש, במשמעות — אחד מלא ואחד חסר.

שונים, תולדותם, דרך יצירתם, התפתחותם, תִּקּונם ושכלולם, וגם חבלי לֵדָה אשר קדמו להם.

הרומיים, אשר הראו את כֹּחם ואת גדלם בתכסיסי מלחמה ובתורת המשפטים, אבל לא היו להם כשרונות מיֻחדים במדעים המְדקדקים, אחזו בדרך מוזר מאד: על שנת הלבנה בת שנ״ה יום, שהיתה נהוגה בימיהם מִקֹּדם, היו מוסיפים בכל שתי שנים חֹדש עבור בן כ״ב יום. מהתחַברות הלבנה עם החמה יצא להם אפוא מין בריאה משֻׁנה, שאין בה מִטֶּבע יולדיה ומקלסתר פניהם כמעט כל רֹשֶׁם כלל. שתי שנים כאלה, שמספּר ימיהן תשל״ב, שָׁוות בקֵרוב לשתי שנות חמה (בנות שס״ו יום), אבל כל אחת מהן לעצמה שונה ממִדתה. כנגד זה אבדה לשנת הלבנה סגֻלתה שהיתה מצטַיֶּנת בה, כי ראשי חדשיה (אפילו בשנה בת שנ״ה יום) אינם נופלים בזמן חדושה [1]; ובבריאה המשֻׁנה הזאת, שהיתה הולכת ומשתַּנה לְרַע בשנים הבאות, היו הרומיים משתמשים הרבה מאות שנים, עד שבא יוליוס קיסר לתַקן את המכשֵׁלה, אשר לא נמצא מָשְׁלָהּ בכל העמים והלשונות, ואחרי שהוסיף על השנה שעמד בה שמונים יום, שנשמטו במשך הזמן הארֹך, הנהיג בארצו את שנת החמה בת שס״ה יום ורביע, שלמד מן המצרים.

ב. מחזורי עבור אצל היְונים. — דברים ברורים ומפֹרשים יותר, המפיצים אור על־דבר מחזורי העבור לתולדותם, אנו מוצאים אצל עמי יון הקדמונים; וראוים הם להִוָּדע גם לעוסקים בתולדות חשבון העבור שלנו, למען יוכלו להקיש מהם על דרך יצירתם והתפתחותם אצל היהודים.

„שוּמָה היתה בפי הקדמונים״ — יאמר התוכן היוני גֶמינוּס, שחַי במאה השנית שלפני המנין הרגיל, — „להיות מונים את החדשים ללבנה ואת השנים לחמה. את החֻקים ומצות האלהים, הדורשים מהם להקריב קרבניהם כדת אבות, פֵּרשו להם היְונים בדרך כזו, להיות עושים השנים מכֻוָּנות עם החמה, וההדשים והימים — עם הלבנה... ומביאים את הקרבנות לאלהיהם בעתּות השנה הראויות להם, קרבן האביב באביב וקרבן הקיץ בקיץ, וכן

---

1) על־פי הדברים האלה יובנו לנו יותר דברי רבותינו, שאמרו במכילתא (פרשת בא) „לא שמענו מכמה מעבר — כשהוא אומר שמור את חֹדש, חֹדש אתה מעבר״. ובספרי, דברים (פסקא קכ״ז): „יכול אם היתה שנה חסרה י״ד יום או ט״ו יום, אתה נותן לו י״ד יום או ט״ו יום (אולי יש לתקן: י׳ או כ׳ יום, כמו שהיא במכילתא דרבי שמעון), ת״ל חֹדש, לא פחות [ולא יותר]; יכול אם היתה חסרה מ׳ יום או נ׳ יום, ת״ל חֹדש—לא פחות ולא יותר״. והדברים מבֹאָרים עוד יותר במכילתא דרבי שמעון: „מכלל שנאמר שמור את חֹדש האביב היאך אתה משמרו? הוסיף לו ימים. יכול אם היתה השנה חסרה עשרה או עשרים יום יעבר כן? ת״ל חֹדש, אין פחות מחֹדש. יכול אם היתה השנה (יתרה) [חסרה] ארבעים יום או חמשים יום יעבר כן? ת״ל חֹדש, אין יתר על חֹדש״ (הוצאת הופמַן, צד 7). על הענין הזה נשוב עוד להתחקות במקום שידֻבּר בו על העבור בפרוטרוט, ושם נֵראה, שכל המשלים השונים, הנזכרים בדברי חכמים, אינם כעין „סלקא דעתך אמינא״, כי־אם לקוחים מן המציאות, ממנהגי עמים שונים, שרָאו או שמעו דרך עבורם.

מתוך הנעלם וללמוד את הסתום מתוך הסתום. לפניהם היו מֻנחות כאבן שאין לה הופכים שתי שאלות, תלויות אחת בחברתה: למצא את מדת השנה והחדש על־ידי המחזור – שהם מבקשים אותו – ולשוב ולברא להם מחזור מְדֻיָּק מתוך מדת השנה והחדש, שיצא להם בנסיון. השאלה הסבוכה והמשֻׂרֶכֶת הזאת לא במהרה יכלה למצא לה פתרון. זמני תקופות השמש והירח, כתקופות כל גופי השמים, אינם נערכים זה לזה בערכים פשוטים, שאפשר לקצבם בדיוק, ובפרט במספרים קטנים, שֶׂשֵּׂכל האדם מקיפם בלי טרחה יתרה. וכמה מחזורים היו צריכים להִבָּראוֹת ולְהֵחָרֵב, עד שאפשר היה לאמר על אחד מהם: „דֵין הניין ליו!" וככל המתנות הטובות, שלא נִתנו לו לאדם אלא על־ידי יסורים, כן באה לו גם ידיעה זו על־ידי יגיעות רבות. ואם אמנם דרכן של יגיעות כאלה להִשָּׁכח וכמים עברו עוד לא יִזָּכֵרו, בכל־זאת הנה נשארו לנו עוד רְשָׁמים רבים ממחזורים

בדיוק עצום, כפי מה שמצאוהו התוכנים האחרונים, נִפְתַּח בשֶׁבֶר מְרֻתק או נמשך (קעטטענ־ברוך, קאנטואירליכער ברוך) מן התמונה הזאת:

$$\cfrac{1}{2+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{2+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{17+\cfrac{1}{2}}}}}}}$$

אז תצא לנו שורה של ערכים מקֹרבים, שכל המאֻחר מחברו מְדֻקדק יותר מן הקודם לו, והם אלה:

$$\frac{1}{2},\ \frac{1}{3},\ \frac{3}{8},\ \frac{4}{11},\ \frac{7}{19},\ \frac{23}{334},\ \frac{252}{687}$$

שבכל אחד מן השעורים, האלה אֵיכַת השבר נותנת לנו את מספר שנות המחזור וְכַמּוּתוֹ — את שנות העִבּור שבו. ארבעה הַשִּׁעוּרים הראשונים, הגסים ביותר, כבר מצאו להם ממַלאי־מקום, כאשר נראה במרוצת הדברים, אצל בני חדורות הקדומים ביותר, עוד בראשית התפתחותם, והם מחזור בן שתים, שלש, שמונה ובן אחת־עשרה שנה, אשר, בהיותם מקיפים אך מספר מועט של שנים, נקל היה למצאם בנסיון. אבל עוד זמן מְסֻיָּם הֻצרך לעבור, עד שעמדו על המחזור בן תשע־עשרה שנה, שהיה חביב עליהם כל־כך, עד שקראוהו בשם מספר הזהב או מחזור אלהי. מחמשת המחזורים האלה יצאו, על־ידי הרכבת מינים שונים מהם, עוד מחזורים אחרים: בן ארבע־עשרה, בן שלשים, בן מ"ט ובן פ"ד שנה (הראשון מהתחברות מחזור בן שמונה עם שנַים של שלש שנים, השני מהרכבת מחזור בן י"א עם מחזור של י"ט, השלישי מהרכבת מחזור בן י"א עם שנַים של י"ט, והרביעי ממחזור בן שמונה עם ארבעה של י"ט). שני השעורים האחרונים בשורת הערכים המקֹרבים, ואין צריך לאמר הערכים האחרים, שאפשר למצא על־ידי השבר המְרֻתק (שהאחרון מְדֻקדק כמעט כחוט השערה), בהיותם מקיפים זמן ארֹך, לא יצאו מעולם לכלל מעשה, כי לא יכלו לְהִגָּלוֹת כי־אם על־ידי העיון.

מלאכה (עַיֵן בפרק השנה). בדרך כזאת היו בני הָאטַיְטִים באִיֵי פולינזיה קובעים את שנותיהם על בכּורי פרי עץ־הלחם, הנופלים אצלם באמצע יֶרַח מרס, ובכל עת אשר קדמה שנת הלבנה לבוא לפני ימי בכורי העץ, היו מוסיפים על השנה חדש אחד ועושים אותה בת שלשה־עשר חדש (עַיֵן אידֶלֶר, I,62). שנה כזאת, החושבת את חדשיה ללבנה ואת תחלת מנינה לחמה, תִּקָּרא בשם שנה מקֻשרת (געבונדענעס יאהר, Annus vagus).

למעשה הזה, להארכת מדת שנת הלבנה, עד שיהיו עתותיה מכֻוָּנות עם חזיונות הטבע הראויות להן, יִקָּרא בשם עִבּוּר, מלשון „העביר המועד" (ירמיה, מ"ו, י"ז). וכמו שהעתקת ראש־החדש מיום שלשים ליום שלשים ואחד תִּקָּרא בשם עִבּוּר הַחֹדֶשׁ, כן תִּקָּרא העתקת תחלת השנה החדשה, מחדש השלשה־עשר אל ארבעה־עשר, בשם עִבּוּר הַשָּׁנָה. אל ענין העבור ודרכי התפתחותו בישראל נשוב עוד להתבונן בפרוטרוט. ופה כל כַּוָּנתי אך לשום עין על הַמַּעבר מן העבור הַמַּעֲשִׂי, המְיֻסד על חליפות העתים וסִמנים לקוחים מן הטבע, אל העבור הָעִיּוּנִי, הבָּנוי על החשבון או המחזורים הַמַּשוים שנות הלבנה עם החמה בקֵרוב פחות או יותר.

הדרך הגסה הזאת, להַשוות שנות החמה והלבנה על־פי הנסיון, על יסוד החזיונות והַסִּמנים השונים, אשר הספיקה לו התולדה, יכולה היתה למלאות משאלות לב האדם, כל עוד היה חי במצבו הטבעי, בעת שצרכיו היו מעטים ודרכי חייו פשוטים: חורש בשעת חרישה, זורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה. אבל קצר כֹּחה להניח את רוחו, כאשר הוסיף ללכת מחיל אל חיל ולהתפתח מדור אל דור. איש־האדמה לא חפץ להיות תלוי במעשיו ברצון אחרים ולהַכּוֹת תמיד על מראות הטבע אשר יורוהו את המעשה אשר יעשה, כי־אם לדעתם מראש ולכונן דרכיו על־פיהם. ושאיפתו זאת הלכה ורבה למן העת אשר נהפך לאט לאט לאיש עושה מסחר וקנין, הולך אֳרָחוֹת ועובר נהרות וימים, ועליו היה לדעת מראש את החליפות הנכונות לבוא במזג האויר, לבלתי יהיה צפוי לכל מקרה ופגע. הצעד הראשון, אשר עשה האדם על דרכו זו, היה לבקש ולמצֹא לו זמן כזה, אשר יכיל בתוכו מספר שלם של שָׁנים, חדשים וימים, אשר בהם ישובו חזיונות הטבע בארץ וחליפות עתות השנה להיות כבראשונה, או במלים אחרות, למצֹא מחזור מַשוה שנות החמה והלבנה, על־כל־פנים בקֵרוב.

מציאת מחזורים כאלה לא נפלאת היא ממנו ולא קשה היא לאיש מבני הדור הזה, המשכים ומוצא את הכל מוכן לפניו ויודע מפי ספרים את מדת השנה והחדש לרגעיהם ולחלקיהם הדקים [1]). אבל לא כן היה הדבר לקדמונים, שהכל היה להם כספר החתום, והיו צריכים להוציא נעלם

---

[1]) אם את הַשִּׁעוּר 12,36826773, הנותן לנו את ערך שנת החמה אל חדש הלבנה

ח. י. בורנשטיין

עבורים ומחזורים

א. סקירה כללית. – המדה, אשר בחר לו האדם בעלומי ימיו לעשותה לאחדות בחשוב זמניו, היתה לקוחה מידי הטבע, מאור הירח, אשר משך עליו מאז את עיניו בחליפות מראהו, ההולך ומשתנה במשך החדש. את שני הימים המצינים בו ביותר: זמן חדושו ומלואו, עשה לו לימי חג ומועד, מקדשים לעבודת אלהיו, לששון ולשמחה ולאספת־עם. הדרך הזה, לחשב את הזמנים על־פי הלבנה לבד, איננו נקי מהסרון. עתות קר וחם, וכל השנויים הנולדים לרגליהם במזג האויר, הפועלים פעלתם על התפתחות הצמחים והחיים, אינם תלוים בחליפות פני הירח, כי־אם במהלך השמש, המשפיע אורו וחמו על־פני הארץ ונופח חיים באף כל היקום. סדור הזמנים על־פי הלבנה בלבד, אשר בו יחזיקו עד היום רק עמי המחמדים לעניני הדת ובעבודת אלהיהם (כי לעניני העולם ובכתבי הממשלה ישתמשו בצד שנת הלבנה גם בשנת החמה), היה מספיק לבני־אדם בראשית התפתחותם, בהיותם עוד אנשי־ציד ורועי מקנה, נזונים מבשרם ומחלבם, ופרנסתם היתה מצויה להם כמעט במדה אחת כל ימות השנה. אבל כאשר הוסיף האדם לעשות בדרך התפתחותו עוד צעד אחד קדימה ולעבור מחיי נודדים לחיים של ישוב ועמד על הקרקע, לא היתה שנת־הלבנה הזאת יכולה להפיס עוד את דעתו. כי השנה הזאת – שלא היתה באמת אלא מלאכותית, ורק בדרך השאלה רחוקה תקרא בשם שנה – לא היתה יכולה לשמור מועדיה, עתות קר וחם, זרע וקציר, כי היתה נעתקת בכל שנה אחד־עשר יום לאחוריה. וכדי לכון שנותיו עם עתות השנה הראויות להן, ראה איש־האדמה את־עצמו זקוק להוסיף מעת לעת מספר קצוב של ימים, כדי להגיע לפרק השנה הנכון. התוספת הזאת היתה נעשית אצל כל העמים בסוף השנה, כאשר הרגישו, שכבר נעתק ראש־השנה בשעור מסים הדורש תקון. הזמן הנוסף, הידוע בשם חדש העבור, לא היה לו שם מיחד, כשאר חדשי השנה, ונחשב, כפי הנראה, כחלק מן החדש שקדם לו. וקרוב לשער, שאצל העמים, שהיו עומדים עוד על מדרגה נמוכה, לא היה מובא כלל במספר ימי השנה, כאשר מצאנו דוגמאות כאלה אצל כמה עמים טבעיים, שלא הביאו בחשבון את החדשים שהיו ימי שביתת הטבע ובטול

לצדוקים או לאסיים. הופעת כתה חדשה נגרמת על־ידי דחיפה דתית פנימית, המאלצת את המיסדים להביע את מחשבותיהם. לכל הכתות השונות היו מנהגים ודינים, וכמעט שברי לנו שלא סמכו על הזכרון בלבד. כשיתגלו שרידים מספרים כאלה, נוכל לדין על ערכן של הכתות הללו ונרכש לנו תמונה יותר מקפת מן האֻמה בכללה. לנו חביבים עתה המועטים המנֻצחים לא פחות מן הרב המנַצח; והרבה יש להצטער, שעכשו אין לנו שום אפשרות לדעת את הפרטים הנוגעים לזרמים השונים שביהדות בתקופת צמיחתה והתפתחותה, ומֻכרחים אנו לסמוך על ספוריהם של המנהלים הרשמיים.

הספרות של תקופת הגאונים, אפילו אם נוסיף עליה את הספרים שישותם נודעה על־פי קטעי הגניזה, היא צנומה מאד. מנקֻדת־המבט הספרותית היתה תקופה זו אחת מן היותר פחותות בתולדות ישראל. היא לא יצרה שום דבר חדש, וכמעט שאפשר לצינה בחסר־מקוריות. רק זמן מועט קדם שקיעתה הופיעו אנשים גדולים כסעדיה, האיי ושמואל בן חפני. זה הוא המשפט שאנו מֻכרחים להוציא עליה, אם נדין רק על־פי מה שיש עכשו לפנינו. וגם כאן אוהב הדמיון לרחף למעלה מן השטח ולחדור מן הידוע אל הבלתי־ידוע. אפשר שהיתה לנו שורה ארֻכה של פיטנים בתקופה ההיא, שיצירותיהם לא נשתמרו. ניסי אלנהרואני הוא אחת החוליות, שֶׁנִצלה באקראי מכליון. מי יודע אם לא היה סוג אחד של ספרות שאבד לגמרי, משום שלא התאים לרוח היהדות הרשמית? להשערה זו יש סיוע מחיוי אלבלכי, שחי באמצע המאה התשיעית וחבר שאלות נגד קדֻשתה של התורה. שאלותיו אבדו והן ידועות לנו רק מתשובותיו של סעדיה וממה שהקראי שלמה בן ירוחם מביא ממנו בבאורו הערבי על קֹהלת. מקטע אחר, ששכטר מצא, יודעים אנו שחיוי לא היה האחד ששאלות כאלה העסיקו את מוחו (עַיֵּן ברבעון האנגלי, שנת 1901, כרך י״ג, עמוד 345 והלאה). לבד מדברי־ספרות נכתבו תעודות ומכתבים על־ידי הגאונים, הנשיאים וראשי הגולה. אפשר שהם טמונים עדַין בפנה נסתרה וחשֻכה ומצפים ליד מגַלה, שיוציאם לאורה.

נקל להשתעשע בדמיונות והזיות כאלה. ברם הדברים האמורים יספיקו לנו להִוָכח מהם, שידיעותינו מן העָבר, לתקופותיו השונות, הן מקֻטעות, מפני שנוסדו על ראיות חד־צדדיות. החוקר הרוצה לבוא עד תכלית הענינים לא יהין להחליט שום דבר בברור עד שֶׁיִבָּקעו כל המצפונים האפשריים. לפיכך חובתנו לפי־שעה היא לבאר את מה שנתגלה ולהמשיך את החִפּוּש אחרי חֹמר חדש. המעדר מגַלה עולמות ישנים שנשתכחו. המלֻמדים שבאֻמות־העולם חופרים עמֹק עמֹק באדמה, ואנו מתרשלים להוציא לאור את מה שטמון בגניזות! כמובן, אי־אפשר להבטיח בוַדאיות גמורה, שנצליח לגלות דברים מרעישים. כל חִפּוּש מוטל בספק, ונסיון הריהו נסיון. אפילו החופר היותר בקי ורגיל מאַבד לפעמים זמן הרבה לבַטָלה. הקהל אינו יודע מחפירות שלא הצליחו. אולם החוקר אמיץ־הלב, שלא יִוָאש מכשלונות, מוציא תועלת גם מחפירות כאלה. אם לא נמצא שום דבר, נדע לכל־הפחות שאין חֹמר אחר. יפים הם דברי מֶרְדִית:

כָּל כִּשְׁלוֹן בַּחַיִּים הוּא צַעַד קָדִימָה,

אִם לַחֲקוֹר הַסִּבָּה אֶת לִבְּךָ תָשִׂימָה.

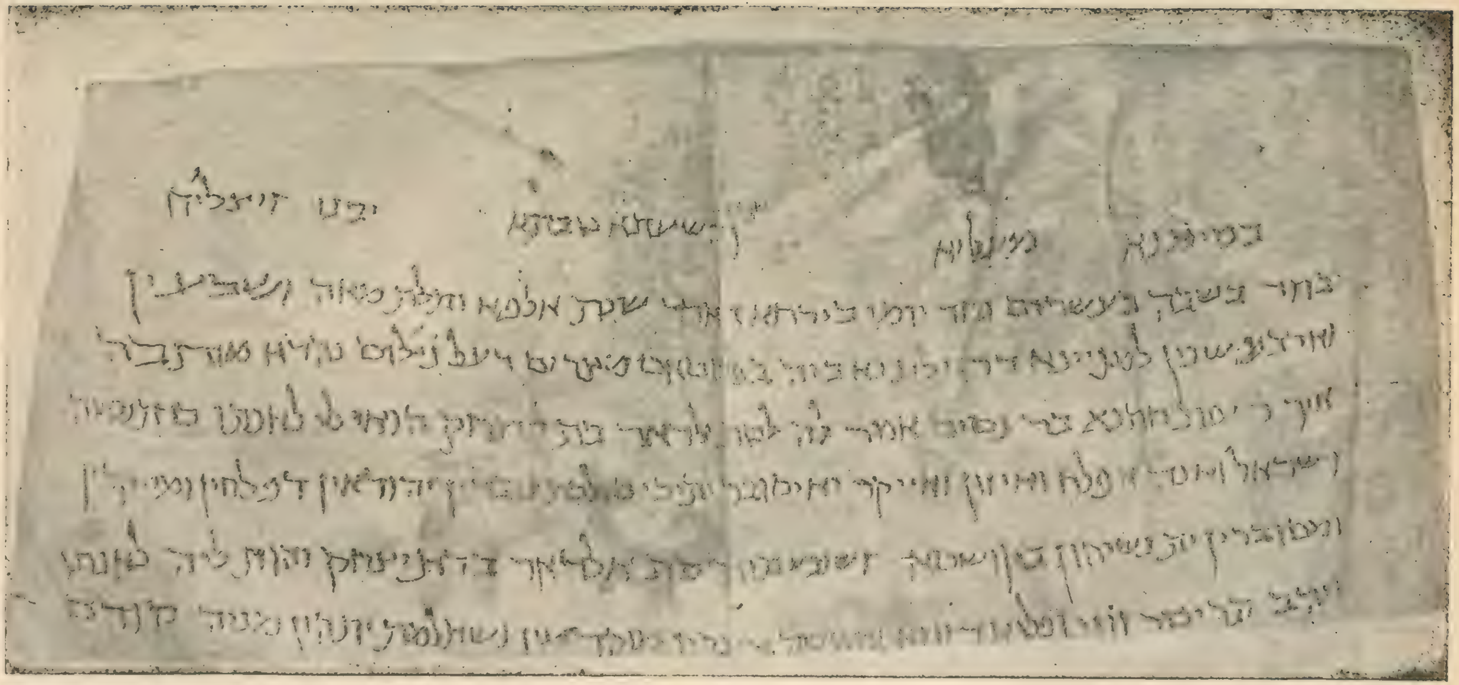
IX

בפרקים הקודמים דברנו על־פי־רב על המסקנות החשובות, שעלו לנו כבר על־ידי תקירותינו בקטעי הגניזה. כאשר הראינו, נעשתה לפי־שעה רק ההתחלה, וכל אלה שהתעסקו במקצוע זה הניחו מקום לבאים אחריהם להתגדר בו. עבודה ענקית כזאת אינה לדור אחד. הרבה עובדים חרוצים נחוצים לנו להעמיד את חכמת ישראל על אותו הגבה שהיא ראויה לו. רב הקטעים הידועים לנו נשתמרו רק בגניזה אחת. בודאי יש, או היו, גניזות במקומות אחרים, שאנו צריכים לחפש אחריהן. אמת הדבר, שאקלימה של מצרים אינו דומה לאקלימן של ארצות אחרות, וקרוב לוַדאי שבארץ־ישראל היו קטעים כאלה נרקבים ובלים לגמרי. בכל־זאת אין לנו להתיאש ולהפטר מחפוש. אי־אפשר להגיד מראש, איזה נסים יתרחשו. בתולדות התגליות וההמצאות אנו מוצאים לפעמים, שהרבה מלֻמדים החליטו בוַדאיות גמורה שהדברים שנתגלו היו בלתי־אפשריים. החוקר הנאמן אינו שָׂם לב להחלטות כאלה המיֻסדות על הידוע, והוא ממשיך את עבודתו להתחקות על שרשיו של הבלתי־ידוע.

לדמיון יש אפשריות בלתי־מֻגבלות, ואנו יכולים לצַיֵר לפנינו כמה דברים שעל־פי ידיעותינו הַמֻסכמות אין להם שחר. בחיים מתגשמים לפעמים דוקא אותם החלומות, הנדמים בתחלה לבלתי־אפשריים. אין סדר והגיון במאורעות החיים, משום שההגיון שלנו בנוי על מה שידוע לנו בעָבר, ובעתיד יארעו הדברים הבלתי־צפוּיִם. מה שהיה נגד הטבע בעָבר, נעשה לטבעי ופשוט בזמננו; ולא נוכל לרַמות את־עצמנו ולחשֹב, שבדורנו הגענו עד תכלית כל דבר במדע, באמנות ובמחשבה. לפיכך כמעט ברור, שמה שנחשב לאי־אפשרי בזמננו יהיה לדָבר רגיל בדורות הבאים.

יודעים אנו, שהרבה ספרים נגנזו בסוף הבית השני. לבד מן הספרים הגנוזים והספרים החיצונים, שנשתמרו על־פי מקרה על־ידי הכנסיה הנוצרית, היו עוד ספרים אחרים. היהדות הרשמית מסרה מדור לדור רק אלה הספרים שהיו מתאימים לרוחה, ואסרה את הקריאה בספרים של מתנגדיה. בעשרים וארבעה כתבי־הקֹדש לא נשתמרו יצירותיו הרוחניות של כל העם, אלא של הכתה שידה על העליונה; אולם דבריהם של המועט אבדו. כשנסתכל בעובדה. שרק על־פי דרך־נס לא נגנז קֹהלת ועוד ספרים אחרים, נוכל להבין את ההפסד הספרותי שיצא לנו מן ההנהגה הרשמית. אין כל ספק, שערכינו ישתנו, אם נמצא שרידים מן הספרים החיצונים של התקופה המקראית. מבול של אור היינו יכולים להפיץ על הרוח העברי של העת ההיא, אם נצליח לגלות חלק מן הספרות של נביאי־השקר, כלומר, אותם הנביאים שמזלם גרם שילמדו את אותן התורות שהיהדות פלטה אותן מתוכה. אפשר שהיתה לנו גם ספרות בלתי־דתית. יש לשער, שספורי המקרא בצורתם הראשונה היו פשוטים, אלא שהסופרים התיאולוגיים הכניסום לתוך מסגרת דתית, שהתאימה לרוחם.

בספרות התלמודית נשתמרו רק דעותיהם של הפרושים, וכמעט שאין שום זֵכר לדבריהן של הכתות המרֻבות האחרות. קשה להאמין, שלא היו סופרים



כתובה שנכתבה בפסטאט בשנת 1063. נמצאת באוצר־הספרים של דרופסי קולידז׳ בפילדלפיה.

כל ישראל יהי שמו לעולם" (מספר 346). תעודה זו נכתבה בפסטאט בשנת 1163. הדַיָּנים תחת רשותו של דניאל היו יעקב הכהן בן יוסף, מנחם בן ברכות ומנשה בן יוסף. תעודה אחרת, משנת 1165, שיצאה, כפי הנראה, גם־כן מרשותו של דניאל זה, נמצאת גם בקמברידז' שבאנגליה. לפי־שעה אין לנו שום ידיעות ברורות על דניאל זה ופעֻלותיו. יש אפשרות, שנסע אחר־כך לבגדד, והיה שם לראש גלותא, משום שבנימין מטודילה, כשבִקר העיר ההיא בשנת 1168 בערך, כתב: „ובראש של כולם דניאל בן חסדאי הנקרא אדונינו ראש גלות של כל ישראל, ויש לו ספר היחס עד דוד מלך ישראל, וקוראין אותו היהודים אדונינו ראש הגולה, והישמעאלים קוראין אותו סיידנא בן דאוד. ויש לו שררה גדולה על כל קהלות ישראל מיד אמיר אלמומנין, אדון הישמעאלים, שכך צוה משוגע לזרעו, ועשה לו חותם שררה על כל קהלות הקדש הדרים תחת יד תורתו". בנימין ממשיך לתאר את גדֻלתו של דניאל, ועל־ידי זה מובנים התארים שמֻזכרים עליו בתעודה הנזכרת. אולם יש השערה אחרת, שכדאי להזכירה כאן: דניאל זה ישב בבגדד והרבה קהלות במדינות אחרות היו סרות למשמעתו, וביניהן נכללת גם פסטאט. הדַיָּנים של עיר זו היו רושמים את שמו של דניאל בתעודותיהם, משום שהיו תחת רשותו. כמובן, יש להתחשב גם עם ההשערה, ששני אנשים ששמם דניאל שִמשו בכהונת ראש־גלותא בזמן אחד בערך, אחד בבגדד והשני בפסטאט.

עוד תעודה אחת יש לצַיֵּן כאן, שנכתבה בערבית בפסטאט בשנת 1232 בבית־דינו של אברהם מימוני (מספר 347). החתומים על התעודה מכריזים ומודיעים ומזהירים, שאסור לַמשכן תשמישי־קְדשה הַשַּׁיָּכים לבית־הכנסת או לקהלה בפסטאט. כפי הנראה, הקלו אז יהודי מצרים בדברים כאלה, וראשי העדה הֻכרחו להזהיר את העם, שמא יִמָּנעו המנדבים מלתת שום דבר לבית־הכנסת.

כל התעודות והמכתבים הם החֹמר, שממנו נוכל ללמוד בנוגע לדרכי חייהם של היהודים בתקופות השונות. מחֹמר כזה יבנה ההיסטוריקן, בעל דמיון עז, את דברי בני־ישראל ויתאר לנו את אֹפן חייהם הפנימיים. כמעט שאין לך שום דבר שלא יְשַׁמש לו החֹמר הגון מנְקֻדה זו או אחרת. שטרי מקח וממכר, שלמראית־העין אין להם שום חשיבות, מגַלים לפעמים להוקר את אֹפן התפתחות הכלכלה בדורות הקדומים. אפילו בכתֻבות צפונים דברים מעַנינים. עכשו כמעט שיש נוסח קבוע לכל כתֻבה וכתֻבה, והעִקר הוא רק השמות של החתן והכלה. אולם בימי־הבֵּינים היו התנאים שנרשמו שונים בכתֻבות השונות. במדינות, שהֻתר שם לבעל לשאת יותר מאשה אחת, היתה הכלה לפעמים מַתנה עם החתן, שלא ישא אשה אחרת ושלא יקנה שפחה שלא ברשותה. מן הנדוניה אפשר לָדין על מצבם החָמרי של היהודים במדינות שונות. מעַנינות ביחוד הן הכתֻבות של נשואי־תערובות, כלומר, של רבני וקראית או קראי ורבנית, משום שמהן אנו לֹמדים שבתקופות ידועות לא היה הקרע בין שתי הכתּות כל־כך גדול. אף־על־פי שכל אחד מן הצדדים הקפיד על מנהגיו, שהֻרגל בהם קֹדם הנשואין, יכלו להתפשר בנקל, וכל אחד עָבד אלהיו כדרכו.

בקטלוג שלי מתאר אני הרבה כתבות, תעודות של זכרון־עדות, מכתבים פרטיים ואגרות־מסחר. ברור, שלכל קטע וקטע בפני עצמו אין חשיבות מיֻחדה. אולם מכֻלם יחדו, וביחוד כשהתעודות מן הסוג הזה תתכנסנה למקום אחד, תצא לנו תמונה בהירה מאפן חייהם של יהודי מצרים ויחסיהם אל בני דתם מארצות אחרות. המלמדים ההיסטוריקנים נותנים עתה מהלך חדש לחקירת ההיסטוריה. בימים הקדמונים היה כותב־דברי־הימים מקדיש את ספורו לחיי המלכים והשרים. על־פי־רב היו הסופרים הללו מזכירים פרטיים למלכים שבזמנם, והיו רושמים בספר־הזכרונות את הדברים שֶקָרו בחיי המלכים, שיהיו להם לתפארת. בכַונה העלימו את עיניהם מן המקרים הבלתי־נעימים. אחר־כך נתרכזה ההיסטוריה בחכמים שבעם. אולם העם בעצמו לא שמש חֹמר לכותבי קורות־הימים. הסופרים דמו, שאינו לפי כבודם לטפל בעם בעצמו. ברם בימינו נשתנו הערכים, וכל החוקרים מחזרים אחרי חמר לידיעת חייהם הכלכליים של העמים השונים. זרם כזה אנו מוצאים גם בספרות־היפה. לפנים היו גבורי הספורים שַיָכים לרמי היחש, בן־מלך ובת־מלכה וכיוצא בהם. בחיי דַלת־העם לא התענין שום אדם. אולם בימינו חלק הגון מן הספורים מתארים את חיי האנשים העובדים.

בתעודות ומכתבים אנו מוצאים את החמר הדרוש לנו בנוגע לדעת במדה ידועה את חיי העם. בתעודה אחת, למשל (מספר 363 של הקט׳ ג שלי), הכתובה ערבית, מספר, שאלעזר, הנודע בשמו אבן־נצר, החזן בא לבית־דין שבפסטאט, וקבל שאנשים התנפלו עליו ועל אשתו ובנו. העדים יחזקאל הכהן החבר ועובדיה בן שלמה באו והעידו, שהם ראו את ההתנפלות. רק קטע מן התעודה הזאת נשתמר, והספור לא נשלם, בכל־זאת כבר יש לנו ציור מפעלותיהם של הדַינים במצרים: להשתיק מריבות ולעשות שלום בין אדם לחברו. היו אנשים שלא השגיחו בקדֻשת החזן והתנפלו עליו ועל משפחתו. מאגרות־המסחר למדים אנו, שהרבה יהודים היו נוסעים ממקום למקום לקנות ולמכור כל מיני סחורות שבעולם. באגרת אחת (מספר 400) כותב איש אחד בערבית לבנו על־דבר משי ומעשה־ארג שקנה. באגרת אחרת (מספר 402) מתארות הרבה מיני סחורות העומדות למכירה. מענין גם־כן, שיש קטעים שהנם, כפי הנראה, שרידים מספרי־למוד איך לחבר מכתבים בערבית ובעברית. נמצאים גם הרבה מכתבי־בקשה. העניים שאמנותם בכך היו פונים אל הנדיבים הידועים להם, והיו שופכים את כל לבם לפניהם, ומבקשים מהם עזרה להצילם ממצבם הנורא. כמובן, לא היו הכותבים מקמצים בתהלות ותשבחות. ממכתבים אחדים נִכר, שהנדיבים לא היו משיבים את פני שואליהם. השואלים מודים לנדיב על חסדו בעָבר ומבקשים שימשיך חסדו גם בעתיד. מכתב־בקשה אחד בערבית (מספר 379) נשלח לשמואל הנגיד. חבל, שהקטע מטשטש ואי־אפשר לדעת בברור אם הכַונה לשמואל בן חנניה, בן־דורו ומיטיבו של יהודה הלוי, או לאיש אחר. הכותב שואל כסף בשביל אשה ובניה.

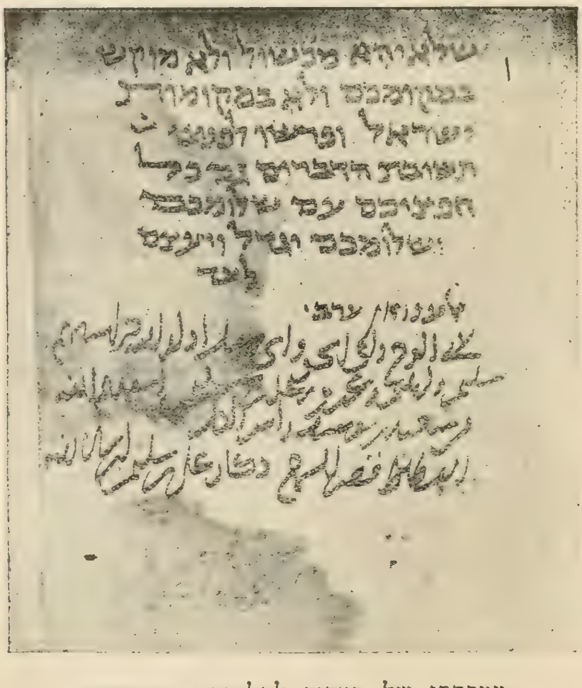
נמצאות גם שתי תעודות בערבית, שיצאו מבית־דינו של מצליח הכהן, ששמש גאון במצרים במחצית הראשונה של המאה השתים־עשרה, ותעודה אחרת, גם־כן בערבית, מבית־דינו של „נשיאני מלכיני דויאל הנשיא הגדול ראש גליות

תחת שלטון החליפים הפאטימיים (עַיֵּן מאמרי בנדון זה, „התקופה״, ספר י״ח, עמוד 196).

בין קטעי הגניזה שבפילדלפיה יש הרבה תעודות ומכתבים (כֻּלם נלקטו מאת השופט מאיר סולצברגר ומאת הפרופסור דוד וֶרְנֶר עמרם), בעברית ובערבית, הנותנים לנו שרטוטים מְעַנְיְנִים מחייהם הפנימיים של יהודי מצרים בתקופות שונות. היותר־חשוב שבקטעים הללו הוא המכתב שכתב סעדיה מבבל לשלשה מתלמידיו בפסטאט (כלומר, קאהרה העתיקה). המכתב הזה, שהנו לקוי בראשיתו ובאמצעיתו, כבר נתפרסם על־ידי שכטר בספרו „סעדיאנא״ והפיץ אור בהיר על ענין המחלקת שבין הגאון הפיתומי ובין בן־מאיר, ראש־הישיבה שבירושלים. שכטר הציע, על־פי ההשערה, שהמחבר של המכתב הוא סעדיה. אולם בסוף הקטע יש ארבע שורות באותיות ערביות מְטֻשטשות, שהעורך השמיטן והעיר, „שֶׁמֻּמחים הגידו לו בברור שאין לשורות הערביות הללו שום יחס למכתב״. באמת כוללות השורות הללו את שמו של הכותב ושמותיהם ומעונם של שלשת התלמידים, שאליהם נשלח. אמנם האותיות מחוקות ואינן להן נְקֻדות מבחינות; בכל־זאת ברי לי, ששתי השורות האחרונות הן:

מן סעיד בן יוסף ראם אלכל (מאת סעדיה בן יוסף ראש כלה)
אלפסטאט מצר... דכאן עלי בן סלים... (פסטאט מצרים... חנותו של עלי בן סלים).

בשתי השורות הראשונות נכרו עֲדַיִן רשומיהם של העמות סלים, עזיז, סלימן.



ממכתבו של סעדיה לתלמידיו בפסטאט.
הקטע נמצא באוצר־הספרים בפילדלפיה.
עַיֵּן בספרו של שכטר «סעדיַנה», מספר י׳.

השורה הראשונה שהבאתי – סתומה, ואפילו משורר גדול ומבאר נפלא כשד״ל לא יכול לרדת לעמק כַּוָּנתה. ברודי משתדל לפתור את הַקֻשיה באֹפן מוזר: „עדי ים״, כלומר, מלא רוחב הים; „עדי ליל״, כלומר, עד הבֹקר. הבאור מגֻמגם ובלתי־מחֻוָּר והתמונה מטשטשת. באחד הקטעים בפילדלפיה נמצא השיר הזה, ושם הנוסחה „עלי ליל״. אם נקרא את שתי המלים „עדי ים״ כמלה אחת „עדיים״, כלומר, חליים, יצא לנו ציור נפלא מליל יָרח בהיר. ובכן שורה זו כמו שכתָבהּ המשורר כך היא:

פְּנֵי מַיִם וְשָׁמַיִם עֲדָיִים עֲלֵי לָיִל, מְטֹהָרִים לְטוּשִׁים.

כלומר: המים (או הים) והשמים המליטים את הלילה הם כמו עדיים מטֹהרים ולטושים עליו. אפשר שהתארים „מטֹהרים לטושים״ מוסבים על „מים ושמים״. אך אין הבדל בַּכַּוָּנה הכללית. סיוע מספיק להשערתי זו אפשר למצא באחדים מן הבתים הקודמים של השיר הזה, שבם מתחיל המשורר לתאר את הלילה:

וְהַלַּיִל (כְּבוֹא שֶׁמֶשׁ בְּמַעֲלוֹת, צְבָא מָרוֹם, וְעָלָיו שַׂר חֲמִשִּׁים)
כְּכוּשִׁית, מִשְׁבְּצוֹת זָהָב לְבוּשָׁהּ, וּבִתְכֵלֶת בְּמִלּוּאַת גְּבִישִׁים.
וְכוֹכָבִים בְּלֶב־יָם נְבוּכִים, כְּגֵרִים מִמְּעוֹנֵיהֶם גְּרוּשִׁים;
וְכִדְמוּתָם, בְּצַלְמָם יַעֲשׂוּ אוֹר בְּלֶב־הַיָּם, כְּלֶהָבוֹת וְאִשִּׁים.

הרי השמים והים עוטפים את הליל השחור, והכוכבים שברקיע המשתקפים גם במים הם השבוצים. לפיכך „המים והשמים עדיים עלי ליל״.

VIII

ביחוד נשתמרו בגניזה הרבה תעודות ומכתבים, ובלי הגזמה יתרה אפשר לאמר, שאין ערוך להשיבותם בתור מקורות לדברי ימי ישראל. אפילו למכתביהם הפרטיים של בני דורנו יש ערך גדול. המבקרים של כל אמה ולשון הכירו, שממכתביו של סופר או עסקן צבורי יש ללמוד הרבה. בהם מתגלה הוא לפנינו כמו־שהוא בלי כחל ובלי פרכוס. כל מה שהרה והגה, כל מה שחָש והרגיש, שמחותיו ותוגותיו, מַבָּע לפעמים במכתבים. יש חכמים וסופרים, והם הרֹב הגדול, האוהבים להתחפש בפני הקהל, ולא יוציאו את סודותיהם המכוסים לרשות־הרבים. רק ליחידי־סגֻלה, הראוים לבוא בסודם, מראים הם את נפשם הערמה כמו־שהיא. מכל־שכן שיש חשיבות יתרה למכתבים מן הדורות שחלפו. מהם תהיה לנו האפשרות לדעת את דרכי חייהם והליכתם של היהודים מימי־הבֵּינים. במשך עשרים והמש השנים האהרונות נתפרסמו הרבה מכתבים ותעודות, ועדַין ימָּצא מספר הגון של קטעים במקצוע זה, ביחוד בשפה הערבית, המחַכּים לגואל. שכטר, וַרמן, קולי ואהרים היו מן המתחילים, ובשנים האחרונות הקדיש הפרופסור מאנן את כֹּחותיו לעבודה זו והוציא לאור הרבה מכתבים וכיוצא בהם ברבעון האנגלי ובספרו על יהודי מצרים וארץ־ישראל

VII

בשירי־חֹל לא הביאה לנו הגניזה עשֶׁר כֹּל־כך גדול כמו בפיוטים. כבר רמזתי למעלה את הסבה להופעה זו. מפני הטעם ההוא תתברר לנו העובדה, ששירי־החֹל של משוררים גדולים כשמואל הנגיד, שלמה אבן־גבירול, יהודה הלוי ואברהם אבן־עזרא לא נתפרסמו בדפוס עד הזמן החדש, ושיריו של משה אבן־עזרא טמונים עדַיִן בכתבי־יד. ואפילו שירי אבן־גבירול לא יצאו עדַיִן לאור בשלמותם. מעטים הם כתבי־היד של הדיוַנים הללו. לפיכך אין הרבה קטעים במקצוע הזה. בכל־זאת נשתמרו כמה וכמה דברים חשובים, שיש להם גם ערך היסטורי. שירי־החֹל העתיקים שנתגלו עד־עכשו הם על־פי־רֹב תהלות ותשבחות לנדיבים ידועים או בלתי־ידועים, או לחכמים. שכטר, דוידסון, ברודי, מאנן, מרמורשטין ואחרים כבר פרסמו הרבה שירים מן הסוג הזה. יארע לפעמים, ששם המשורר נעלם ממנו, אלא שבשירים נזכרים שמותיהם של נדיבים או חכמים, ועל־פיהם אפשר לנו ללמוד פרטים חשובים בנוגע לחייהם הפנימיים של היהודים בתקופה ידועה. היצירות מן המין הזה, שכבר יצאו לאור, משתרעות על תקופה ארֻכה, מן המאה העשירית עד המאה הארבע־עשרה, והן שַיָכות למדינות שונות, כגון מצרים, ארץ־ישראל, קירואן, בגדד ועוד. הרי ברור, שבכל דור ודור ובכל הארצות קמו לנו משוררים בלשון העברית. כמובן, מעטים מהם היו בעלי־כשרונות גדולים. אבל אין כל ספק, שהם סִיְעוּ ועזרו בהתפתחות ספרותנו. אפילו הסופרים חסרי־הכשרון מפַנים את הדרך לפני הגאון. אם נדַיֵק היטב, נמצא שאפילו הסופר בעל כשרונות גאוניים אינו נקי מהשפעתם של הקודמים לו בזמן, אף־על־פי שלא הגיעו עד קרסֻליו. הוא לקח מהם את הגרעינים הבריאים, שהיו גנוזים ביצירותיהם, והוסיף עליהם מנשמתו המקורית עד שהם נעשו חלק מעצמיותו.

יש גם קטעים מדיוַנים ידועים, וערכם של שרידים ממין זה גדול לפעמים בכדי לברר או לתקן נוסחה שנשתבשה. הרבה מבטאים סתומים בשיריהם של אבן־גבירול ויהודה הלוי, שכל המפרשים נתלבטו בהם, מתחַורים מאליהם על־פי קטעי הגניזה. דוגמה אחת תספיק לנו לבאר את הענין הזה. בין שירי־החֹל של הלוי נמצא אחד, שתחלתו:

הֲתִרְדּוֹף נַעֲרוּת אַחַר חֲמִשִּׁים, וְיָמֶיךָ לְהִתְעוֹפֵף חֲמוּשִׁים?

השיר הזה נדפס כמה פעמים, וכמובן נכנס לתוך מהדורותיהם של הרכבי וברודי. קֶמפף תרגמו גרמנית, וחלק ממנו עֻבד גם ביהודית על־ידי ביאליק. בשיר הזה מתאר המשורר סערה על הים באמנות שאין כמותה. אחר־כך מצַיֵר הוא תמונה נפלאה מן הלבנה והכוכבים בלב ים. בסוף דבריו אומר הוא:

פְּנֵי מַיִם וְשָׁמַיִם עֲדֵי יָם — עֲדֵי לָיִל, מְטֹהָרִים לְטוּשִׁים.
וְיָם דּוֹמֶה לְרָקִיעַ בְּעֵינוֹ, — שְׁנֵיהֶם אָז שְׁנֵי יַמִּים חֲבוּשִׁים;
וּבֵינוֹתָם לְבָבִי יָם שְׁלִישִׁי, — בְּשׁוֹא גַּלֵּי שְׁבָחַי הַחֲדָשִׁים.

בדורו יש לשער מן השרידים שכבר נתגלו עד־עכשו. אולם עדַין אין לנו האפשרות לָדין על אפיו אפילו במקצת. נחַכה לתגליות אחרות.

יש עוד עובדה אחרת, שהיא די מענינת לצַינה כאן. כידוע, נמצאו בימי־הבֵינים המון פיוטים מיֻחדים הנקראים „אזהרות״, שבהם נמנו תרי״ג מצוות. בענין הזה, כמו בהרבה פרטים הנוגעים לצורת השירה, הלכו הפיטנים העברים בעקבות המשוררים הערבים. כשהגיעה אמנות המשקל והחרוז למדרגה היותר־עליונה של התפתחות בין הערבים, התרגלו סופריהם לכתוב על כל נושא בצורת שיר. יש להם ספרי־דקדוק וכדומה, שנכתבו בשורות חורזות ושקולות (גם לנו יש ספרי־דקדוק כאלה). מנקֻדת־ההשקפה של אמנות טהורה, שירים כאלה הם נגד הטעם האסתטי. אולם גם בימֵינו מתחדשת הנטיה הזאת, אלא שהיא באה בצורה יותר מפֻתחת. המשורר האנגלי אַלְפְרֶד נוֹיס כותב פּוֹיֶמה אֲרֻכה על ההמצאות שהמציאו בני־אדם במשך הדורות השונים. כמובן, אין שני הסוגים דומים זה לזה לכל פרטיהם. המשורר המודרני לוקח לו חמֶר, שלכאורה הנו יבש, ומגַלה בו פנינים פיוטיות, בעת שהערבים רצו ללמד את הדקדוק שלהם בחרוזים. בכל־זאת בעלי־הכשרונות הגדולים שבהם, כגון אבן סינא, הצליחו להפיח את רוח השירה בוִכוחים מטפיסיים. גם שניאור, ב„משירי הגורל״ שלו, נסה להכניס את הסוג הזה לתוך שירתנו החדשה. התלהבותו הלירית ותֵאוריו הטכניים מתמזגים יפה ועושים רשם אדיר.

בסוג של „אזהרות״ הגיעה שירתו של אבן־גבירול למעלה היותר גבוהה, אף־על־פי שלא הצליח לעשותה לשיר במובנו האמתי, ויפה עשו הספרדים שקבעו לו מקום במחזורם לחג השבועות, זמן מתן תורתנו. כפי הנראה, אפילו משורר גאוני כמוהו לא יכול להתגבר על החמֶר, כמו שעשה ב„כתר מלכות״ שלו, שבה הלביש את חכמת־התכונה וכדומה מעיל־שירה.

עד־עכשו היו ידועות לנו „אזהרות״ בעברית. אולם בין הקטעים שבפילדלפיה מצאתי שני שירים בערבית, שאין שום ספק שהם שַיָכים לשתי „אזהרות״ שונות. (עַיֵן הקטלוג שלי, 262, 263). מענַיֵן הדבר, שקטע אחד מצאתי בין כתביו של פינחס אדלר והשני היה שַיך להרברט פרידנוַלד. שאין שני הקטעים הללו שרידים משיר אחד ברור מן השיטה שעל־פיה נמנות המצוות. אלא שיש צד שוה לשניהם: כל אחד מהם נחלק לעשרים ושנים חלקים, וחרוז אחד לכל חלק, כלומר, כל השורות שבחלק הראשון חורזות באות א׳, בחלק השני באות ב׳, וכו׳. המשקל של הפיוט הראשון הוא ואפר (יתד ושתי תנועות, יתד ושתי תנועות, יתד ותנועה בדלת ובסוגר), ושל השני חפיף (תנועה ויתד ותנועה, שתי תנועות ויתד, תנועה ויתד ותנועה בדלת ובסוגר). קשה לדעת אם האזהרות בלשון הערבית נכללו לתוך המחזור או לא. אף־על־פי שהחמֶר הוא קֹדש, יש אפשרות שמחבריהם של השירים הללו חשבום ליצירות־חֹל. סוף־כל־סוף הרבה תלוי בשפה.

דוגמתם. בפיוטיו יש שפע צבעים, ובנית הבתים של שיריו היא ממש „מעשה ידי אמן". הוא מרקם את שמו ואת הא"ב ופסוקים מקראיים ביחד. בקטלוג שלי, מספר 252, מתאר אני פיוט אחד, שרשום בראשו „שיר השירים דר' שמואל השלישי". השיר מתחיל „שיר השירים אצלצל בפצח רנני", וכולל ארבעים בתים. לכל בית חמש־עשרה שורות חורזות. השורות הרביעיות, השמיניות, השתים־עשרה והחמש־עשרה שבכל בית הן פסוקים מקראיים, ואינן נמנות באקרוסטיכון. כל שורה ראשונה, חמישית ותשיעית של כל בית מתחלת במלה או מבטא מ„שיר השירים". השורה השלש־עשרה פותחת במלה החותמת של השורה הקודמת. כל שורה שלישית, שביעית והעשתי־עשרה פותחת במלה מן הפסוקים הללו (על־פי הסדר): ישעיה, ל, כ"ט; שמות, ט"ו, א; במדבר, כ"א, י"ז; דברים, ל"א, כ"ב; שופטים, ה, א; תהלים, ל, א; שיר השירים, א, א; דברי הימים ב, כ, כ"א; ישעיה, ה, א; תהלים, צ"ט, א. כפי הנראה, השתמש המשורר בפסוקים הללו משום שבכֻלם נזכר הפֹּעל „שר". מספר המלים של כל הפסוקים הללו עולה לקי"ז, כלומר, שלש לכל בית, לבד האחרון. אם נסיח דעתנו מן המלים הנוספות הללו, כל השורות, לבד מאלה שהנן פסוקים מקראיים, הן על פי סדר א"ב, ישר או הפוך. ובכן בכל בית נמצאות י"א אותיות מן הא"ב, ובשני בתים נגמרת הא"ב. המחבר סדֵּר את הבתים על־פי סדר א"ב ותשר"ק בסרוגין, כלומר, שני הבתים הראשונים הם על־פי א"ב. הבית השלישי והרביעי הם על־פי תשר"ק, וכן הלאה. בל"ח בתים נשנית הא"ב י"ט פעמים: עשר פעמים ישר ותשע פעמים הפוך. בבית הל"ט, על־פי הכללים הללו, אנו מוצאים האקרוסטיכון „שמואל הרביעי", המוכיח שכאשר כתב את הפיוט הזה לא הגיע עדַין למדרגת שלישי בסנהדרין. הבית המ', שהנוֹ האחרון, משֻׁבש קצת במקומות אחדים. אולם אם נתַקן מלים אחדות על־פי הענין, יצא לנו האקרוסטיכון „בחבורה". הרי בשני הבתים האחרונים יִמָּצא שמו של המחבר ושם אביו „שמואל הרביעי בחבורה בהושענא" (כלומר, בן הושענא).

בקטעים המתֹארים בקטלוג שלי יש קינות ששמואל חבר לתענית „שלושה בשבט". בראש אחת הקינות רשום „י"ח לתענית שלושה בשבט". התענית הזאת לא היתה ידועה עד־עכשו. אולם ממגלת מצרים, שמצא הפרופסור מאנן, ברור לנו כל הענין. שמואל בעצמו היה בין האסורים, ובדרך־נס נִצל מצרותיו, וחבר קינות לזכר המאורע, שנכנסו לתוך סדור־התפלה של מצרים בימים ההם. כמו־כן לא נקבע הצום ההוא אלא ליהודי מצרים, ולפיכך לא היה ידוע במדינות אחרות, והקינות לא זכו אלא לפרסום מקומי. על־דבר הפרטים של המאורע הזה עַיֵּן במאמרי „היהודים תחת שלטון החליפים הפאטימיים", „התקופה", ספר י"ח, עמוד 88–187.

הפיטן השני סהלאן[1] בן אברהם היה ראש כלה. בקטע אחד בקמברידז' נמצאת רשימה הכוללת ששים ושנים מפיוטיו. שחבר יותר מן המספר הזה ברור מפיוט אחר הנמצא בפילדלפיה ואינו נזכר ברשימה ההיא. שערכו היה גדול

1) אחד מפיוטיו נמצא בספר נדפס.

ובלי תקף. חסרים להם עז־הדמיון והתלהבות, אבל הם עושים רשֶׁם נעים בנפש הקורא.

באותו הקונטרס שהזכרתי נמצאים גם תפלות ופיוטים מאת סעדיה גאון, יוסף בן אביתור, יחזקאל הכהן (שהיה סגי־נהור), יוסף אלברדאני, ועוד. ביחוד מְעַנינים שני הראשונים. תפלה אֲרֻכָּה בפרוזה, הנקראת „מגן ומחיה", מאת סעדיה, שלא היתה ידועה עד־כה, ושבעה פיוטים מאת בן אביתור. חלק מתפלתו של סעדיה פרסמתי בספרי „הספרות העברית שלאחר כתבי הקֹדש" (כרך ראשון, עמוד 33). מתפלה זו ומיתר בקשותיו של הגאון הפיתומי לֹמְדים אנו עד־כמה גדלה השפעתו אפילו על משורר גדול כאבן־גבירול. שטף הרעיונות ומהלך המחשבות במבוא של „כתר מלכות" הם כצין הד־קול מתפלותיו ובקשותיו של סעדיה. אבל אבן־גבירול הצליח להשביח את דברי רבו במדה כל־כך גדולה, עד שקורטוב של חקוי לא נִכּר בו. כך דרכה של נשמה מקורית־יוצרת: קולטת היא לתוכה את כל מה שהיא רואה, ומוציאה אותו בצורה חדשה לגמרי.

רק שנים משבעת הפיוטים של בן־אביתור היו ידועים עד־עכשו. מן השרידים הללו יש לשער כמעט בוַדאיות גמורה, שהמשורר חבר סריה של חמשה־עשר פיוטים מיֻסדים על חמשה־עשר „שירי המעלות" (תהלים, ק"כ–קל"ד). כל פיוט מן הסריה הזאת מתחיל במלה „יום", והמלה שאחריה היא בסדר א"ב של הסריה, כלומר, הפיוט הראשון מתחיל בא', השני בב', וכו'. בבית הראשון רשום שמו של המחבר „יוסף". לכל בית יש ארבע שורות חורזות, והשורה הרביעית של כל בית היא פסוק או חצי־פסוק מן המזמור, שעליו נוסד הפיוט. בקונטרס הזה נשתמרו ששה פיוטים רצופים בשלמותם. אחריהם יבואו פיוטים וסליחות מאת פַּיטנים שונים, ואחר־כך יבוא חלק מן הפיוט השביעי, המיֻסד על תהלים קכ"ו ומתחיל:

יום זכרתי גדלך, מיבין כל רעיון,
שא נא פשע ומחול שגיון;
בשיר המעלות אקראך, עליון,
בשוב יי את שיבת ציון.

עוד שירים אחרים מאת הפיטן הזה מפֻזרים בין יתר הקטעים, אף־על־פי שלא תמיד ברור לֹמדי, שבן־אביתור הוא המחבר. בכל־אֹפן, כשכל יצירותיו תֵאספנה ותתפרסמנה, תהיה לנו האפשרות להעריך אותו בדיוק. משה אבן־עזרא מהלל את המשורר הזה, וכפי הנראה יש יסוד לדבריו. המבקר־המשורר הזה לא היה רגיל לפזר תהלות ותשבחות בלי שום סבה.

כדאי להזכיר כאן עוד שני פַּיטנים, שנתגלו על־פי הגניזה: שמואל השלישי בן הושענא וסהלאן (בן אברהם). שניהם חיו במצרים בסוף המאה העשירית ותחלתה של המאה העשתי־עשרה לספירת הנוצרים. מיצירותיהם שנשתמרו יש לָדין, שהיו בעלי כשרונות פוריים, אף־על־פי שלא זכו, כפי הנראה, לפרסום במדינות אחרות. לשמואל השלישי היה גם סגנון מקורי, והוא מתאמץ להכריח את השפה שתביע את מחשבותיו. הוא כבר עִכּל את סגנונו של הקליר, והוא רוצה לסלול לו מסלה חדשה. נוסף לזה פתח אקרוסטיכונים מסֻבכים, שאין

ראש ישיבתן. ואמר לו: לא יתכן, כי ראש ישיבה נקרא נהורא דעלמא, והוא השוכא דעלמא. אמר לו: מה תראה בדבר זה. אמר לו: כל אשר הפצת עשה. הודיעו ראש גלות מה שבלבו לעשות, וכי נפלה עצתו או על רבינו סעדיה או על צמח בן שהין. הושיבו נסי שינהיג צמח בן שהין ולא רב סעדיה, אף־על־פי שהוא אדם גדול ומופלג בחכמה, אינו מתירא מאדם מעולם ואינו מסביר פנים לשום אדם בעולם מפני רוב חכמתו ורוחב פיו ואריכות לשונו ויראת חטאו. אמר לו ראש גלות: כבר נפלה עצתי, והסכמתי על רבינו סעדיה פיומי. השיבו נסי: עשה מה שאתה חפץ, כי בתחלה הראשון שישמע לדבריו אני הוא, ואני אהיה ראש הרוצים בו". מן הספור הזה משתקפת נפשו העדינה של ניסי. בדמיוננו מצטיר כרגע אדם צנוע ונעים, רודף שלום, וגם בעל מבט חד. לאחר זמן מועט נתחרט דוד בן זכאי על שלא שמע לעצתו של ניסי. „ולא **היו ימים מועטים — ממשיך נתן הבבלי את ספורו — עד שנפלה קטטה בין ראש גלות ובין רב סעדיה׳ ונחלקה מלכות בבל לשנים״.**

אולם ניסי זה׳ שכפי הנראה מן הספור ההוא היה אדם גדול בדורו׳ נשכח לגמרי. רק בימים האחרונים נתחור לחוקרים, שידוי אחד במחזור של הספרדים והאשכנזים, המיחס לנסים בן יעקב, נתחבר באמת על־ידי ניסי אלנהרואני. מקטעי הגניזה ברור, שהיה פיטן פורה, והבר סליחות ושבחים במספר גדול. באוצר־הספרים הבודליאני נמצאים שנים מפיוטיו. אולם בקונטרס אחד שבדרופסי קולידז׳ (מספר 275 של הקטלוג שלי) נשתמרו עשר מיצירותיו. הקונטרס הזה, שהנו בן ל״ט עלים, כולל פיוטים, שבחים וסליחות מאת מחברים שונים, ידועים ובלתי־ידועים. כפי הנראה, השריד הזה הוא חלק מאנתולוגיה פיוטית, ולא מחזור. מעניין מאד, שהמסדר הקציע לניסי מקום חשוב והביא מיצירותיו מספר גדול מאד. בראש אחד הפיוטים מן הקבץ הזה נרשם: „שבח לניסי אלנהרואני״, ותחלתו של השבח היא: „אנוש כחציר נחבא״. הוא נוסד על־פי סדר א״ב, ויש לו שבעה בתים; ארבע שורות חורזות לכל בית ובית. בששה הבתים הראשונים נגמרה הא״ב (האותיות ש׳ ת׳ נשנו פעמים בבית הששי), ובבית השביעי רשום שם המחבר „ניסי״. סליחה אחת מכילה כ״ג בתים, ותחלתה: „תציץ בעלבוני גואל ומושיע״. לכל בית שלש שורות חורזות. השורות הראשונות של כל בית הן בסדר תשר״ק, ובשניות רשום שם המחבר: „נישי בן ברכיה מן נהרוואני חי״. לפי דעתי, הבית הי״ז אינו שיך לסליחה זו, מפני שהאות ז׳ של הא״ב והאות ו׳ של השם „נהרוואני״ נשנו בו שלא לצרך.

אי־אפשר לדין בדיוק על ערכו האמנותי של ניסי על־פי קמץ של שרידים. ברם אין שום ספק, שהיה בקי ורגיל במלאכת־השיר של תקופתו. הוא יודע להשתמש באקרוסטיכונים היותר מסבכים, ותרוזיו מצלצלים בנעימות יתרה. יש גם רתמוס מיחד לדבריו. רגשותיו צנועים ומלאים חן ורך. הוא מביע באמנות דקה את הצער העמק המקנן בקרב לבו, וצערו הוא צער האמה. סגנונו פשוט, וכמעט שאינו משתמש במלים מלאכותיות. שונה הוא מסגנונו של הקליר, וכפי הנראה לא קבל שום השפעה ממנו. דבריו מפפים לאט, בלי זרם

ממנו בגניזה אשר בכּצרים בהוספת פיוטי ינאי האחרים", והקים מצבת זכרון לפּיטן שנשכח. במבוא מציין דן על כל הפרטים הנוגעים לינאי ולפיוטיו, ובהערותיו באר הרבה מקומות סתומים. ביחוד הפיץ אור על מקומו של ינאי בהתפתחות הספרות הפיוטית. כשאנו קוראים את הפיוטים הללו, מתחוורת לנו הסבה מדוע נשכח ינאי במשך הזמן. העם בחושו הבריא בכר את יצירותיהם של הפיטנים האחרים, כגון קליר וההולכים בעקבותיו, על חזנות ינאי. אולם לנו עכשו גדול ערכו של הפיטן הזה, משום שהנהו אחת החוליות היותר חשובות בהתפתחות השירה הדתית העברית של ימי־הבינים. הוא היה מן הראשונים להשתמש בחרוזים, ובפיוטיו אנו מוצאים סמנים של התחלה, ועל־ידי זה פנה את הדרך לבאים אחריו. שלא בהכרה מרגישים אנו חבה לחלוצים המתחילים בכל תנועה בחיים ובספרות. עמהם אסור לנו לדקדק כחוט־השערה, וצריכים אנו להסיח דעתנו ממגרעותיהם. בלי התחלה אין התפתחות, וההתחלה בהכרח רחוקה מן השלמות. ברם הכרת־הטובה שאנו רוחשים לחלוצים אינה מונעת אותנו מלבכר את פעלותיהם של הבאים אחריהם ובונים בנינים יותר משכללים. במחזור השמושי של העם צריכים להכניס רק את סלת יצירותיה של האמה במשך התקופות השונות; וטוב היה, אלו יכולנו למנות ועד, שבכחו להשמיט פיוטים עתיקים ולהוסיף חדשים תחתיהם. כך היה המנהג (כמובן, בלי שום ועד רשמי) הרבה מאות בשנים אחרי הקליר. רבים מן החזנים היו מחברים פיוטים משלהם והיו קוראים אותם בקהל בבתי־כנסיות. בכל־אפן טוב עשה העם, שהשמיט את פיוטיו של ינאי מן המחזור והכניס יצירות מצֻלות במקומם. אולם באוצר ספרותנו חיבים אנו לאסוף כל מה שנוצר במשך הדורות. ביחוד חביבות עלינו אותן היצירות, שבהן מתרשמים חבלי־הלדה של כל תנועה חדשה, מפני שעל־ידיהן אפשר לנו לדין על הסבות שגרמו לצמיחתה של אותה תנועה.

מספר הגון של פיוטים אחרים נתפרסמו בשנים האחרונות על־ידי דוידסון, ברודי ואחרים. אולם המצפונים של המקצוע הזה עדין לא נבעו אפילו במקצת. בפילדלפיה נמצאים קבצים מענינים, שכדאי לתאר כאן פרטים אחדים מהם. באחד מן הקונטרסים נמצאים פיוטים מאת ניסי אלנהרואני, שהיה בן־דורו של רב סעדיה גאון. נתן הבבלי, שהנו אחד המקורים היותר נאמנים לתקופת הגאונים, מספר על־דבר המחלקת שהיתה בין הגאון כהן צדק ובין ראש־הגולה דוד בן זכאי, ובמשך דבריו הוא אומר: „והיה שם אדם אחד מאור עינים, נודע בנסים, ראש כלה נהרואני, והיה נכנס ביניהם בדרך שלום, אולי יוכל להנהיג אותו (כלומר, את דוד בן זכאי) על ישיבת פומבדיתא, שיתרצה בו כהן צדק ראש הישיבה". אין כל ספק, שהכונה כאן לניסי אלנהרואני. המבטא „הנודע בנסים" (אפשר שהקריאה הנכונה היא „הנודע בניסי") זוא על־פי סגלותיה של הלשון הערבית, וכונתו „שהוא ידוע בשמו ניסי", כלומר, ששמו או כנויו הוא ניסי. באותו פרק מתאר נתן הבבלי את המאורע הרומנטי הזה: „וכשמת ראש ישיבת סורא נשארה ישיבת סורא גלמודה. והיה ראש גלות מתיעץ מי ינהיג בה. ונמלך לבו על רבינו סעדיה פיומי ועל צמח בן שהין, כי הוא היה בר אבהן ובר אורין. ושגר ראש גלות אל נסי נהרואני להיות

ינאי", אשר דוִידסון גלה לפני שנים אחדות. מפני חשיבותו של הענין כדאי למסור כאן את אפן התגלותו של המחזור הזה. בין קטעי הגניזה בקמברידז' נמצאו עלים אחדים, הנקראים „פאלימפסיסטים", כלומר, עלים שהכתב הראשון נמחק ועל־גבּו נכתב כתב שני. בימים הקדמונים, כשנְיָר או קלף היה יקר־המציאות, היו המעתיקים רגילים למחוק את הכתב מעָלִים הַשַׁיכים לספר, שלא היה נחוץ להם, והיו משתמשים בהם לכתוב עליהם ספר אחר. על־ידי זה יבאר לנו מאמרו של אלישע בן אבויה: „הלומד ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על ניר חדש; והלומד זקן למה הוא דומה? לדיו כתובה על ניר מחוק" (פרקי אבות, ד, כ"ה). הנְיָר המחוק הוא ה„פאלימפסיסטים". על ה„פאלימפסיסטים" בקמברידז' נראו אותיות עבריות מטֻשטשות, ומתחתיהן נכרו, לעין מבחנת, רשומיהן של אותיות יְוָניות עתיקות. החכמים האנגליים טילור ובורקיט הכירו, שהכתב המחוק היְוָני הוא ברֻבּוֹ חלק מתרגומו של עקילס, והוציאו אותו לאור בשנות 1897, 1900. הם הדפיסו גם־כן תמונות פוטוגרפיות של העלים הללו, ועל־ידי זה נפוצו בין קהל המלֻמדים. ההתענינות הראשית נתרכזה בכתב המחוק, כלומר, בתרגום עקילס, שהרבה דברים חשובים נמצאו בו. חכמי ישראל והמלֻמדים הנוצרים הסיחו את דעתם מן הכתב העברי, שלמרות היותו מטֻשטש, היה נִכּר יותר מן הכתב היְוָני, שנמחק במתכֻּוָּן. והנה בא הפרופסור דוִידסוֹן ובעינו החַדָּה הכיר, שלפנינו שריד הגון ממחזור ינאי (או יניי, כמו שהמחבר רושם את שמו בראשי החרוזים). שמו של הפיטן הזה נשכח בספרות ישראל. תלמידו אלעזר בירבי הקליר למד ממנו את „מלאכו השיר", ומשום שנחן בכשרון פיוטי גדול זכה לפרסום רב, וכמעט בכל תפוצות ישראל מקוננים בקינותיו ומתפללים בתפלותיו. אולם הרב בעצמו ירד לאט־לאט מן הבמה, וההיסטוריקנים של ימי־הבֵּינים לא הזכירו את שמו. שלמה יהודה ליב רפופורט היה הראשון, שהעיר את שימת־לבם של העוסקים בקדמוניות היהודים למציאותו של הפיטן הזה. הוא מצא את שמו בספר „שבלי הלקט" של צדקיה בן אברהם. המחבר הזה מביא בשם רבנו גרשום: „וגם יש לנו ללמוד מן הפיטנים הראשונים שהיו חכמים גדולים. הרי ר' ינאי שהיה מן החכמים הראשונים ופייט קרובות לכל סדר וסדר שלכל השנה. וגם ר' אליעזר בר' קליר מן החכמים הראשונים ופייט קרובות לכל הרגלים, והזכיר באבות וגבורות דברי אגדה ועניינים הרבה". מן הדברים הללו הכיר רפופורט, שינאי קָדם לקליר. אולם לא ידע כלום על־אודותיו. אחר־כך הֻברר הדבר, שינאי חבר את הפיוט הידוע „אוני פטרי רחמתים" ועוד פיוטים אחרים. בין כתבי־יד שבאוצר־הספרים הפֶּטרוגרַדִי מצא הרכבי, שהקראי אלקרקסאני מזכיר „חזאנה ינאי", כלומר, חזנות ינאי. גם סעדיה גאון ב„ספר האגרון" שלו אומר: „עוד ראיתי להביא סיוע מדברי המשוררים הקדמונים יוסי בן יוסי וינאי ואלעזר ויהושע ופינחס". על־פי הציטַטות הללו הוכיח הרכבי (עַיֵּן „זכרון הגאון רב סעדיה אלפיומי וספריו", עמוד ק"ו) בצדק, שינאי קָדם בזמן לענן, שחי במאה השמינית לספירת הנוצרים. נתגלו עוד קטעים אחרים, שבהם מובאה „חזנות ינאי". אולם הספר בעצמו היה נעלם עד־עכשו.

בשנת 1919 פרסם דוִידסון את ספרו „מחזור יניי, כפי מה שנמצא

VI

מיום שכתב צונץ את ספריו המרבים על התפלות והפיוטים, צמיחתם והתפתחותם בימי־הבינים, נתגלו הרבה כתבי־יד הנוגעים למקצוע זה של חכמת ישראל; ואף־על־פי שהניח היסוד לחקירות הללו, יש להוסיף על השערותיו ולתקנן בכמה וכמה מקומות. אין לך כמעט קטע־הגניזה שאינו מגלה נוסח חדש. בכל אוצרות הספרים רב מאד מספר הקטעים הליטורגיים. על זה אין להתפלא. סדור־התפלה היה הספר היותר חשוב והיותר נחוץ לכל איש מישראל והיו משתמשים בו במדה מרבה. המעתיקים של ימי־הבינים היו מרבים לכתוב ספרים כאלה, מפני שרבו עליהם הקופצים. מי שהעתיק את שירי־החל של הנגיד, אבן־גבירול, משה אבן־עזרא או יהודה הלוי, היה צריך לחזר אחר קונה. לפי התאוננותם של המשוררים, היה „שער הספרות" נמוך מאד, ומעטים היו הנדיבים שתמכו בידי הסופרים המקוריים. המעתיק, שנתפרנס מאמנותו זו, לא היה מבלה את עתו על דבר שאינו עובר לסוחר. לא כן בסדור־התפלה, שהיה נחוץ לכל איש מישראל. המעתיקים היו מפיצים את הסדורים בקהל, וקוניהם היו משתמשים בהם עד שנקרעו, ואחר־כך שמו את הקטעים בגניזה.

עדין לא נחקרו הקטעים הללו במדה מספקת, ורבם הגדול אינו ידוע כלל. בכל־זאת כבר נתרחב אוצר ידיעותינו במקצוע הזה. כמה נוסחאות שונות נתבררו, והחכם עלבוגן מברלין, בספרו על התפתחות התפלה, השתמש בקטעים שנתפרסמו קדם שנת 1914. בספרי על הקטעים שבאוצר־הספרים שבפילדלפיה תארתי מספר הגון של נוסחאות שונות. הראיתי גם־כן, שהיו לנו הרבה ספרים על התפלה בערבית. כמו שיש לנו עכשו סדורים עם הערות ב„יידיש־דייטש", כך נמצאו הרבה סדורים עם דינים בערבית. העורכים של הסדורים הללו רצו להסביר את הדינים בשפתם המדברת. גם סעדיה עשה כן בסדורו, שנשתמר בכתב־יד הנמצא כעת באוצר־הספרים הבודליאני. כתב־יד זה לא נתפרסם עדין בדפוס, אולם מן התאורים שהדפיסו שטינשנידר, בונדי ואחרים, יש לשער שהקטעים שמצאתי אינם שיכים לסדור ההוא. סעדיה מבאר את המנהגים בדרך קצרה, בעת שבקטעים יש הערות ארכות. אולם אי־אפשר לנו להחליט בברור, עד שיתפרסם סדורו של סעדיה.

ביחוד רב החמר החדש בנוגע לפיוטים ולפיטנים. במקצוע זה מתגלה לפנינו עולם חדש לגמרי. הרבה שמות של חזנים ופיטנים, שנשתכחו לגמרי במשך הזמן, עולים מתהום הנשיה, וגם פיוטים חדשים ממשוררים ידועים מתגלים לפנינו. הפרופסור ישראל דוידסון מניו־יורק, בספרו הגדול על הפיוטים, שבו אסף את כל הפיוטים הנמצאים בספרים נדפסים (יש תקוה, שהחלק הראשון מן הספר החשוב הזה יצא לאור בקרוב), מראה שכבר יש לנו בדפוס פיוטים פי־תשעה ממה שתאר צונץ. אולם העשר הנמצא בכתבי־יד לא נחקר עדין כראוי ואי־אפשר להגבילו בדיוק, עד שכל הקטעים יתפרסמו או לכל־הפחות יתארו לכל פרטיהם.

המציאה היותר־חשובה במקצוע זה, שכבר נתפרסמה בדפוס, היא „מחזור



תשובת הרמב"ם כתובה בעצם ידו. קטע זה נמצא באוצר־הגנזים של הקהלה העברית בקאהירה.

הנוהגות רק בארץ־ישראל. כפי הנראה, סִדֵּר את המצוות על־פי הסדר של התורה, אלא שבכמה פרטים הלך לו בדרך הדשה. לכל מִצוה ומִצוה שבאר הביא סיוע מן התורה ומן הספרות התלמודית הרחבה. לפעמים הרחיב הדבור על נושאים פילוסופיים, וגם באר את פּונת המלים הקשות של המקרא, המשנה והתוספתא שהביא במשך דבריו. ולפיכך היה חִבּורו זה כמין אוצר, שכּלל את המדעים הדתיים של התקופה ההיא. דברי מוסר ופילוסופיה נכללו בספר הראשון, שבו אסף גם את המצוות הנוגעות ביחסו של האדם לבוראו. הספר השני דן על־דבר קנין עבדים. הספר השלישי, שחלק ממנו נשתמר, כולל הלכות נזקין. הספר הרביעי, שכֻּלו נתגלה, מבאר את הדינים הנוגעים לקרבנות הקרבים לנדבה והאסור שחל על מי שאינו מזרע אהרן להקריב קרבנות על המזבח ונדרי כסף וערכי נפשות, וכיוצא בהם. הספר החמישי, שראשיתו נשתמרה, כולל הלכות טֻמאה וטהרה. ביחוד מַרבּה חפץ לבאר בחלק הזה את המלים הקשות שבמסכת כלים, ותועלת חבורו גדולה מאד מן הנקֻדה של התפתחות הבלשנות העברית. בחִבּורו זה היו לכל־הפחות שלשים וששה ספרים, משום שהוא בעצמו מזכיר את הספר ההוא.

בהכּירי את ערכם הרב של השרידים מן החִבּור הזה, הוצאתי לאור את המקור הערבי וצרַפתּי לו תרגום עברי עם הערות ומבוא ארֹך באנגלית, שבו דנתי על כל השאלות הנוגעות למחבר וחבורו. בתחלה נדפס ספרי זה ברבעון האנגלי, ובשנת 1915 יצא בכרך מיֻחד.

בין הקטעים המֻרבּים, המפֻזרים עתה בכל קצוי־ארץ, הַשַּׁיָּכים לספרות־ההלכה, יש לצַיֵּן את תשובות הרמב״ם הכתובות בעצם ידו. תשובות כאלה נמצאות כעת בקמברידז׳ שבאנגליה (אני העתקתי חמש מהן, שאני מקוה לפרסם בספרי על תשובות הרמב״ם), במוזיון הבריטי (ג. מרגוליות הדפיס שתים מהן ברבעון האנגלי, שנת 1899, כרך י״א, עמוד 539), באוצר־הספרים של הקהלה היהודית במצרים (אני הוצאתי לאור אחת מהן עם תרגום עברי והערות ברבעון האנגלי, שנת 1915, כרך ו, עמוד 225), ובאוצר־הספרים של אלחנן אדלר. תשובה בעצם ידו של אברהם בן הרמב״ם נמצאת בבית־עקד־הספרים של דרופסי קולידז׳. באוצר הזה יש גם קטע, המכיל חלק מן „יד החזקה״ עם תרגום ערבי (הלכות שחיטה, ב, ז–ט״ו), וכמה שרידים מן הערוך של נתן בן יחיאל הרומי. מן הקטעים הללו אפשר ללמוד, שהמחבר סדר את ה„ערוך״ שלו על־פי דרך הערבים. הוא חִלק את חבורו זה לעשרים ושנים ספרים, ספר לאות; כל ספר היה נחלק לפרקים, והאות השניה של כל מלה חדשה התחילה בפרק חדש. למשל, כל המלים שתהלתן „א״ נכללו בספר הראשון; כל המלים המתחילות באותיות „אב״ הן בפרק הראשון, ואלה המתחילות באותיות „אג״ הן בפרק השני של אותו ספר. וכן הלאה.



מספר המצוות לר׳ חפץ בן יצליח·

כתב־היד נמצא באוצר־הספרים של דרופסי קולידז׳ בפילדלפי·

עין ספרי, עמוד 121.

החוקרים החדשים הולכים בעקבותיו של צונץ, שהעיר בדרך־השערה: „אפשר שחי במאה העשירית״, והמלמדים האחרים השמיטו את המלה „אפשר״ והחליטו בודאיות, שחי אחר סעדיה. באמת אין לנו זכות להגביל את זמנו. אנו יודעים רק, שבמחצית הראשונה של המאה העשתי־עשרה כבר היה מת, משום שאבן גנאח כותב עליו „ירחמהו האל״. ראיות יותר ברורות אין לנו לפי־שעה.

אולם אם זמנו ומאורעות הייו עדין כחידה סתומה, נתגלה חלק הגון מן המקור הערבי של „ספר המצות״ לחפץ בן יצליח. בין הקטעים שהביא הד״ר פינחס אדלר מן המזרה, בשנת 1891, מצאתי – יותר מעשרים שנה אחר־כך – קונטרס בן שלשים וששה עלים וחצי, המקֻשרים יחד בחבל דק. הכתב של העלים האלה הוא עברי מסֻלסל, אולם השפה היא ערבית. אחרי חקירה כל־שהיא נוכחתי, שארבעת העלים הראשונים אינם שַיָכים לגוף הספר, אף־על־פי שכתב־היד בעלים האלה דומה לכל הקונטרס. צבע העלים האלה שונה קצת מן העלים האחרים. ארבעת העלים הם חלק מקֹבץ של תשובות הגאונים בערבית, שלא נתפרסמו עדין. שש תשובות נשתמרו (הראשונה והאחרונה הן מקֻטעות) ויש בהן ענין רב להתפתחות ההלכה. התשובה הראשונה היא על־דבר השליח שהאשה ממַנה לקבל גִטָה. בשניה דן המשיב על השאלה, אם האסור להכין סעֻדת־ארוסין ביום־טוב חל על הסעֻדה שהחתן עושה או על הסעֻדה שאבי־הכלה מכין לחתן. השלישית היא על־דבר בן־אדם, שהודה שהרג את הנפש ונדון למיתה בערכאות שלהם: האם מֻתר להצילו מידיהם או לא? הרביעית היא בנוגע לשאלה, אם מֻתר לו ליהודי להניח את הנכרי, שיאפה מַצותיו לפסח. החמישית היא: אם מֻתר לו ליהודי לעַכב את התפלה עד שיתנו לו המגיע לו? הששית היא בדבר בני־אדם המשכימים בבֹקר בכל שבת ובמועדים להתפלל ולאמר תהלים.

ביתר העלים (מספרם שלשים ואחד; העלה האחרון הוא נקי) הכרתי את „ספר המצות״ לחפץ. לפי חשבוני, כוללים העלים הללו חלק אחד משנים־עשר של כל הספר. בקונטרס הזה נשתמרו קצת יותר מחמשים מצוות; ומשום שכל הספר כלל שש מאות ושלש־עשרה מצוות – ברור, שיש יסוד להשערתי. על־פי השרידים הללו אפשר לנו לדעת את שיטתו של המחבר. הבל, שבחלק שנשתמר חסר המבוא, שבו באר חפץ את מטרתו וכַוָנתו בחבור ספר זה. במבוא ההוא, שכפי הנראה היה ארך, נתן גם סקירה מקפת מעִקרי הדינים המקראיים והתלמודיים. בקטע שנשתמר מזכיר חפץ את המבוא וחלקים אחרים מספרו, והציטַטות הללו מסיעות לנו לקבל מֻשג ברור מן הַסֵפר.

כמעט שיש להחליט בברור, שחֵפץ היה הראשון שאסף את כל הדינים העבריים וסדרם באֹפן הגיוני, בשפה הערבית. דעתו לא נחה מן ה„שאלתות״ ו„הלכות גדולות״, שהשמיטו כמה וכמה הלכות; בא הוא וסִדר את כל המצוות באפן חדש לגמרי. הוא כתב ספרו בלשון הערבית, כדי שיהי מצוי בידי כל היהודים ויוכלו לקרא בו בשפתם המדֻברת. הוא חלק את חבורו זה לספרים, וכל ספר וספר נחלק לחלקים. בכל ספר באר מספר ידוע של מצוות, מצוות־עשה ומצוות לא־תעשה. גם הבדיל בין המצוות הנוהגות בכל זמן ובכל מקום ובין

גדולות וסדר רב עמרם. הוא דִבר בארֻכּה גם על ערכו של סעדיה לספרות ההלכה ועל ספרי־הדינים שנתחברו בתקופת הגאונים. כמעט שלא הניח שום דבר הנוגע לספרות זו, שלא הפיץ עליה אור.

לסוג הזה שַיך ספרו של חפץ בן יצליח. הפוסקים הראשונים, כלומר, אלה שחיו זמן מועט אחרי תקופת הגאונים, היו מביאים הלכות בשמו של רב חפץ גאון, וכמעט כֻּלם היו סומכים על דעותיו ומתיחסים אליו בכבוד גדול. גם מבארי־המקרא, המדקדקים, ומחברי־מלונים היו מיחסים לו כמה וכמה פרושים. רבנו יונה אבן גנאח מביא הרבה מאמרים בשמו. גם הרמב"ם בתשובותיו מזכיר את שמו פעמים אחדות, אף־על־פי שאין דרכו להביא לפעמים תכופות דברים בשם החכמים שקדמו לו. ידוע היה גם־כן, שרב חפץ זה היה מתעסק בשאלות פילוסופיות, והשקפותיו על־דבר מציאות האלהים ויחודו מובאות בתרגום עברי בפרושו על „ספר יצירה" של יהודה בן ברזלי, שחי במאה השתים־עשרה. יהודה בן ברזלי מקדים דברים אלה לפני הציטַטות: „וכתב אחד מן המתחברים שהעתיק מדברי חפץ אלוף ז"ל לאלו שתי המצות בתחלת חיבורו ואלו תורף דבריו". אחר־כך הוא מביא את דברי חפץ, כפי הנראה, בשלֵמותם. בצדק העיר החכם דוד קויפמן בספרו על התיאולוגיה של בחיי אבן פקודה, שהאחרון שאל את הוכחותיו על מציאות הבורא מאת חפץ בן יצליח. חכמים אחרים היו מביאים דברים מן „ספר חפץ", ויש לשער שהכַּוָנה לספרו של הפוסק הזה.

מי הוא האיש הזה, מתי ובאיזו ארץ חי? מה היה לספרו, שכּך הִרבו להשתמש בו בימים הקדמונים? על שאלות אלה אי־אפשר היה למצֹא פתרון. ספרו אבד, ולאט לאט נשתכח מספרות ישראל, ועמו נעלם גם מְחַבּרו. כותבי קורות הדורות, כגון אברהם אבן דאוד ואחרים, לא הזכירוהו. רק במאה שעברה התחילו חכמי ישראל לחקור על־אודות הסופר הזה. בספרו „גאָטטעסדיענסטליכע פאָרטראֶגע", עמוד 397, מונה אותו צונץ בין המפרשים הרַציונליים של המקרא. כמובן, לא היו לצונץ אז, בשנת 1832, שום ידיעות על־אודותיו. כשכתב רפופורט את תולדות רבנו חננאל, התפַּלא על־דבר „ספר חפץ" שהיה מְיֻחס לרבנו חננאל. אולם הדבר לא היה מחֻוָר כראוי, משום שבכמה הלכות דברי „ספר חפץ" ודברי רבנו חננאל סותרים אלה את אלה. במקומות אחדים מובאים הר"ח ו„ספר הפץ" זה אצל זה. בכדי ליַשֵב את הַקֻשיות עשה רפופורט פשרה: רבנו חננאל חבר אותו ספר, אלא שתלמידיו הוסיפו דברים אחדים אחריו ושִנו את החלטותיו פה ושם. אחר־כך בא החכם יוליוס פירסט והציע, שחפץ בן יצליח הוא המחבר של „ספר חפץ".

על־דבר ארץ מגורותיו רבו הדעות. צונץ סבר, שחפץ חי בקירואן; אולם פירסט חשב, שארץ מגורותיו היא בבל. בא רפופורט בשנת 1860 והשתדל להוכיח, שהוא היה בארץ־ישראל, או יותר בדיוק, בירושלים. עכשו הֻברר הפרט הזה. בקטע הגניזה נמצא כדברים האלה: „כי אותן העשרים זהובים שקניתי בהם כתב המצות למרב חפץ בן יצליח האשורי ממנו לקחתים". הכותב הזה, שאינו ידוע לנו, מסיח לפי־תֻמו ומודיע אותנו, שחפץ היה באשור, כלומר, מוצל בבבל. ובכן נפתרה שאלה זו. אולם עדַין קשה לנו להגביל את זמנו בדיוק. רב

לספירת הנוצרים, חי חמשים שנה, ונסתלק בשנת 942. אולם מן הקטע שפרסם מאנן ברבעון האנגלי (כרך י״א, שנת 1921, עמוד 424 והלאה) מוכח ואין כל ספק, שחייו של הגאון ארכו ששים שנה. הקטע הזה נכתב ה׳ תשרי א׳ תכ״ה לשטרות (1113), אבל נעתק מכתב שנתחבר על־ידי שני בני סעדיה, שארית אלוף ודוסא (קדם התגלותו של קטע זה היה ידוע לנו רק דוסא בלבד), עשתי־עשרה שנה אחרי פטירתו של אביהם. בכתב הזה נרשמו בקצור תולדות ימי חייו של הגאון וכל חבוריו. הקטע בעצמו מכיל רשימת הבוריו (פהרס כתב רבינו סעדיה אלפיומי נ״ע), ומודיע שנפטר „בליל שני בסוף האשמורת התיכונה בששה ועשרים בחודש אייר של שנת אלף ורנ״ג״ (כלומר: לשטרות, וזו היא שנת 942), ושני חייו היו „פחות מששים שנים מ׳ יום״ (האות אחרי המי״ם היא מטשטשת, אבל היא לא תוכל להיות יותר מטי״ת), ובכן חסרו לו ארבעים ואחדים ימים לששים שנה. הרי ברור, שנולד בחדש תמוז שנת ד׳ תרמ״ב (882). יש להוסיף, שהתאריך הזה כבר נמצא ב„ספר האגרון״ של סעדיה בעצמו בהקדמתו הערבית. הוא אומר, שחבר את ספרו זה אחרי אשר עברו עשרים שנה משני חייו (עַיֵן מהדורת הרכבי „זכרון הגאון רב סעדיה אלפיומי וספריו״, עמוד מ״ז), ובגוף הספר כתוב: „ויהי בארבע עשרה שנה ומאתים ואלף מיום נחתום חזון ונביא ויכתב האוגר את הספר הזה להיות לחכמה לכל עם י״י לכל יודעי דת ודין״ (עַיֵן שם, עמוד נ״ה). על־פי מנַיָנם של הסופרים ההיסטוריים הקדמונים פסקה הנבואה מישראל בראשית מלכות יון, שממנה מתחלת תקופת השטרות (עין „סדר עולם רבא״, פרק ל׳). ובכן בשנת אלף ומאתים וארבע־עשרה לשטרות, שהיא 902 לספירת הנוצרים, כבר עברו עשרים שנה על סעדיה. הרכבי הרגיש בקשי זה, ובתחלה חשד כי ידו של פירקוביץ, שהביא את כתב־היד לרוסיה, היתה במעל. אולם אחרי שבדק את כתב־היד ולא מצא בו שום חשש של זיוף, הציע לתקן את הנוסחה ולקרא „בארבע עשרים״, כלומר, בארבע ועשרים, כדי שהמספר הזה יתאים לדברי אברהם אבן דאוד. רב חכמי ישראל שהתעמקו בהיי סעדיה לא פסקו מלסמוך על ההיסטוריקן הזה, אף־על־פי שהרבה דברים תמוהים נמצאו בתולדותיו של הגאון, עד שנתגלה הקטע הנזכר, וישב הענין המסבך הזה. (עין הערתו הקצרה של א. מרכס בהשקפה הצרפתית, כרך ע״ד, עמוד 222, ומאמרו של פוזננסקי, ברבעון האנגלי, שנת 1923, כרך י״ג, עמוד 320).

עוד ספר אחד חשוב הנוגע לתקופת הגאונים ולהתפתחות ההלכה פרסם לוי גינצבורג, בספרו „געאניקא״, שיצא לאור בשני חלקים בשנת 1909, אסף מספר גדול של תשובות הגאונים וקטעים הנוגעים לספרות ההלכה. בחלק הראשון נתן סקירה על הגאונים וחבוריהם ההלכתיים, וחקר ודרש בכל הפרטים שהיו מוטלים בספק. בעזרת הקטעים החדשים הצליח לברר כמה ענינים סתומים. על־פי המקורים החדשים והישנים השתדל לתת תמונה מהגאונות בבבל, צמיחתה והתפתחותה, ובהרבה דברים חשובי־ערך כבש לו מסלה חדשה. הוא דן גם־כן על יחסן של שתי הישיבות בסורא ובפומבדיתא ועל היחס שבין הגאון ובין ראש הגולה. ביחוד נתן נתוח ספרותי מצין של ספרות־הגאונים, שברבה מטפלת היא בהלכה, והציע פתרונים המתקבלים על הלב בנוגע לשאלתות, הלכות

החכמים שהועילו להקדיש את התלמוד הבבלי ולשים לו גבולים, אינם אלא שמות בעלמא (ומועטים הם השמות הידועים לנו). והגאונים, שבאו אחריהם והמשיכו את עבודתם לעשות את התלמוד ליסוד היהדות, נשכחו גם הם. ספרים אחדים נשארו מן התקופה ההיא ומהם אנו למדים, שחכמי ישראל לא ישבו בחבוק־ידים. הם הגו בתלמוד והשתדלו ליַשר את ההדורים. הם בררו ולִבנו כל הלכה והלכה וקבעו חֻקים וכללים כיצד לפסוק דיני אסור והתר וכיוצא בהם. באמת קשה להאמין, שבמשך המאות הללו לא קם אפילו אדם גדול אחד. הרבה מחכמי ישראל של הדור החולף היו מאמינים, שעד המאה העשירית לא היתה לנו עבודה ספרותית פוריה. ואפילו זמנם של סעדיה, שרירא, שמואל בן חפני, האיי לא היה ידוע לנו באפן מספיק. דִמינו, שעִם סלוקם של שני הגאונים האחרונים שקעה הגאונות לגמרי. אברהם בן דאוד ב„סדר הקבלה" שלו מסַפר בדרך דוגמטי: „ואחר חזקיה ראש ישיבה וראש גלות פסקו ישיבות וגאונים". מדבריו אלה ברור, שכבר בראשית המאה השתים־עשרה לא היו לחכמי ישראל ידיעות מדֻיָקות על־דבר הגאונים. והנה באה הגניזה וגלתה לנו סודות כמוסים.

אחרי ששכטר אסף את כל הקטעים הַשַיָכים לבן־סירא, פִּנָה את המקצועות האחרים בספרות ישראל ובמשך שנים אחדות פרסם חֹמר חדש רב־הענין ברבעון האנגלי, שהופיע באנגליה בימים ההם (בסוף המאה שחלפה ובראשיתה של המאה הנוכחית). סֶריה אֲרֻכָּה של קטעים שקרא בשם „סעדיאנא" נדפסה אחר־כך (שנת 1903) בספר מיֻחד. כאשר יעיד שמם עליהם, רֹב הקטעים נוגעים באֹפן ישר או בלתי־ישר בחייו ופעֻלותיו של הגאון הפיתומי. אף־על־פי שאחדים מן הקטעים מוטלים עדַין בספק, נתבררו על־ידי הספר הזה הרבה פרטים בחיי סעדיה ובתקופת הגאונים. בכלל פָּתח שכטר בספרו זה פרק חדש בתולדות הגאונות המאֻחרת. בין הקטעים האלה נמצאה „מגלת אביתר", שממנה אנו למֵדים הרבה על־דבר הגאונות בארץ־ישראל והנגידות במצרים. בַּאכר הכיר כרגע את ערכה הרב של מגִלה זו, ובאר כמה וכמה מפרטיה במאמרו ברבעון האנגלי (שנת 1902, עמוד 79 והלאה). גם פוזנַנסקי השתמש בה במדה מְרֻבה בספרו „בּאַבּי־לאָנישע געאָנים אים נאַכגאַאָנייאִישען צייטאַלטער". רֻבם הגדול של הקטעים הללו הם בעברית, משום שהעורך לא היה זקוק ללשון הערבית, שבה נכתבו כמה וכמה ספרים ותעודות הַשַיָכים לתקופה זו. לפיכך אפשר לאמר, ששכטר נָגע רק בקצה המטה. ואפילו בין הקטעים העבריים השאיר הרבה עלים, שלא שם לב אליהם. החכם הירשפלד מלונדון פרסם מספר הגון של שרידים מפרושו הערבי של סעדיה גאון על המקרא. הפרופסור ישראל דוידסון מניו־יורק בִּקר את קמברידז' בקיץ של שנת 1914, ומצא שם קונטרס מ„תשובות רב סעדיה גאון על שאלות חיוי הבלכי", שפרסם בספר מיֻחד עם מבוא והערות, בשנת 1915 (קונטרס זה יצא אחר־כך לאור גם בוַרשה בשנת תרע"ו על ידי ש. א. פוזנַנסקי, שהשתמש במהדורתו של דוידסון ובהערותיו). גם הד"ר יעקב מאַנן מצא הרבה קטעים חשובים הנוגעים לנושא הזה. הוא פרסם גם עלה קטן, שממנו אנו למדים בדיוק את שנת לדתו של הגאון. עד־עכשו חשבנו על־פי עדותו של אברהם אבן דאוד ב„סדר הקבלה" שלו, שסעדיה נולד בשנת 892

העמוד). בין הלקוטים ממסכת ראש־השנה נמצא המאמר הזה: „אמאי זכא שמואל בר אבא למהוי חכימא כולי האי... דאבא אבוה דשמו' סלק לארע' דישר' למילף אוריא אשכחיה ההיא מדיתא דהות ידעא בלישנא דצפרי אמרה ליה אי אזדקקת לי יהיבנא לך סימא דשמעא מן צפרי אמרין אי מזדקיק הדין גברא עם אתתא בליליא דין יתילד מיניה גברא רבא גלת ליה רזא אמר מה דאמר ואתא לביתיה לבבל ואזדקיק לאתתיה ואעברת. הדר ביה בליליא אמ' מה דא' וסלק ליה לארע' דיש' בתר יומין אתו רבנן אמרי לה לאנתתיה דאבא מה טביה דהדין עוברא אמרת בעלי אתא ליל פלן ומניה אתעברית שלחון ליה הכדין עבדין. איתוניה לבי דינא ואלקיוה. וא' שמו' כייף הוינא ראשאי בבטנא דאמי דהוינא האיש מן רישא דרצועתא כד הוון מחיין ליה לאבא כייפנא ותריצנא מטת לרישי בחדא". ספור זה מובא בקצור ובשנויים גם בתוספות קדושין, דף ע"ג. עמוד א, בדבור המתחיל „מאי": „כי ההוא עובדא דאבוה דשמואל שהלך למדינת הים ובא על־ידי שם ושימש והוליד את שמואל". במאמר מסגר בתוספות נרשם, שמקור הגדה זו הוא הירושלמי; אולם על הגליון כתוב, שהוא ב„הלכות גדולות". כמובן, אין הספר האחרון המקור האמתי, ובירושלמי שלנו אין שום זכר לספור זה. יש רגלים להשערה, שבכתב־יד עתיק של הירושלמי נכללה ההגדה הזאת במסכת ראש־השנה, וממנו שאב המלקט שלנו. אין ענין זה מחֻור כראוי, משום שבכתב־יד שלנו נמצאת הערה זו לפני ההגדה: „ובשאלתות גאונים אשכחית סע' אחרינא ממזרת אין חוששין לה לכשרות ולא ניחוש למעשה דאבא אבוה דשמו'". אחר הספור כתוב: „הכדין אשכחית ודוכתה לא ידענא". אם ההערות הללו הן של המלקט בעצמו, מוכח שכבר בזמנו נשכח המקור האמתי של ההגדה הזאת. אולם אפשר, שמעתיק מאחר הוסיף הדברים הללו מעצמו, משום שבירושלמי שלו חסר הספור הזה. בכל־אפן נתחלפו לו, כפי הנראה, ה„שאלתות" ו„הלכות גדולות".

בספרות התנאית שמחוץ לתלמוד, כגון מכילתא, ספרא וספרי, ובמדרשים השונים חסרים לנו במדה מספקת כתבי־יד עתיקים, שעל־פיהם נוכל לערוך מהדורות מדעיות. ערבוביה שוררת במאמרים השונים, וקשה לו לחוקר להחליט במה לבחור, והוא מכרח לפעמים להודות, שלא יוכל לקבוע את הנוסח האמתי. וגם כאן אפשר לנו ללמוד הרבה מקטעי הגניזה. חכמים אחדים פרסמו קטעים השיכים לספרות המדרש, שהנם כמעט חדשים לגמרי. אולם עוד חמר עשיר רב טמון באוצרות־הספרים השונים, העלול להמציא לנו פתרון על כמה שאלות חמורות הנוגעות להתפתחותו של הסוג הספרותי הזה, שהנו יחיד במינו. והמדרשים בסגנונם המקסים והפשוט כדאים שנטפל בהם.

ביחוד הפיצו קטעי הגניזה אור בהיר על התקופה הארכה שאחרי חתימת התלמוד עד המאה השתים־עשרה. תקופה זו היא רבת־ערך להתפתחות היהדות של זמננו. בה נוסדה המסורה של כתבי־הקדש לכל סניפיה; בה נסדרה ההלכה לכל פרטיה; ובה נקבע נוסח התפלה. וכמו להכעיס, לא היו ידיעות ברורות על שום ענין השיך לעמודי היהדות. נדמה, כאלו בכונה רצתה ההשגחה העליונה להעלים מעינינו את המקור של המנהגים הקבועים. רבנן סבוראי, כלומר,

ד"ר בן־ציון הַלְפֶּר

עלים בלים

סוף *)

V

מן הספרות התלמודית והסניפים הנוגעים לה כבר נתפרסמו הרבה קטעים, והיותר חשובים שבהם הם „שרידי הירושלמי", שהדפיס הפרופסור לוי גינצבורג מניו־יורק בשנת 1909. עד־עכשו יצא גוף הירושלמי עם שנויי־נוסחאות של המהדורה הראשונה. כאשר ברר המחבר בהקדמתו, בדעתו לפרסם עוד שני חלקים: החלק השני יכיל פרושים והערות, והשלישי יהיה כעין „מבוא לתלמוד ירושלמי" ויבאר גם כל הפרטים הנוגעים „לכ"י הירושלמי ובפרט כ"י הגניזה". על־פי השרידים הללו אפשר לקבוע בדיוק כמה וכמה נוסחאות של הירושלמי, ובודאי כשיופיע החלק השני יתלבנו הרבה דברים חמורים, שהמפרשים נתלבטו בהם. מיום שנעתק המרכז של היהדות מארץ־ישראל לבבל הסיחו רֹב חכמי ישראל את דעתם מן התלמוד הירושלמי והקדישו את כֹחותיהם לבבלי. לפיכך נפלו הרבה שבושים וטעיות בירושלמי, ורק בעזרת כתבי־יד עתיקים אפשר יהיה להפיץ אור על הפִנות האפלות שבו. אבל משום שלא הרבו להשתמש בתלמוד הזה, לא נשתמרו כתבי־יד ממנו במספר הגון. הקטעים הללו, שגינצבורג סִדר וערך, הם לפי־שעה המקור היותר נאמן לחקירות בנוסחת הירושלמי.

בקטעים הנמצאים כעת בפילַדלפיה יש אחדים, שאפשר לתקן על־פיהם שבושים שנפלו במשנה. קטע אחד מן הירושלמי כדאי לתאר כאן. הוא קונטרס בן עשרה עלים המכיל לקוטים מן הירושלמי. המלקט, כפי הנראה, עָרך כעין קצור הירושלמי וסדר את הלקוטים כמו שהם בירושלמי. בקטע הזה נשתמר רֹב הגדול של מסכתות ראש־השנה ותענית. אפשר שעל־ידי הלקוטים הללו תֵחָוֵר לנו המקור של הגדה אחת המובאת בספר „הלכות גדולות" על־דבר לדתו של שמואל בר אבא (עַיֵן „הלכות גדולות", גטין, מהדורת הילדסהַימר, 337, בשולי

---

*) ראֵה „התקופה", ספר י"ט

אגרותינו, או שמא יש לכם ספק באמתת שררותנו ובזקנותנו ובגדל משפחתנו עם חכמתנו ויראתנו מד׳״. ביחוד נוגעים עד הלב דברי רב שרירא גאון, המודיע לבני המערב, שהכנסיות הגדולות שבירחי כלה מתקימות בדחק גדול, שבן הגאון, האי הצעיר, מכרח למלא מקום החכמים־המורים, שדלות בני הישיבה גדולה כל־כך, עד שהוא, הגאון, מכרח לתת להם משארית הונו הפרטי, ונמצא שהוא עם משפחתו סובלים מחסור קשה: „ומטרפינו ומחלקינו ומפי עוללינו אנחנו מונעין, ונותנין להם״. במכתב אחר, השלוח למצרים, קורא רב שרירא גאון בתמהון: „שמעו, האיתנים מוסדי ארץ, איך אתם שכחתם את בית הועד ונטשתם את הישיבה. אי אפשר שאין ביניכם ספקות, נסו נא וראו!״ אבל דא „עקא״ – שה„ספקות״ מתמעטים וכלים. מובן, שאחרוני הגאונים היו אמללים מאד, כשנצטמצם חוג פעלתם ויחד עם זה נפסקו אמצעי קיומם; אולם באמת הרי היה זה האות הנאמן, שעבודת הישיבות במשך מאות שנות קיומן השיגה את תכליתה. כל עם־היהודים, שהתחנך בכל תפוצות־הגולה בבית־התלמוד, שנוצר על־ידי הגאונים, יכול ממאת־השנים האחת־עשרה ואילך להתקים בלי מרכז יחידי, כל־זמן שיסודות אותו בית־תלמוד־התורה היו מצקים וחזקים.

על מנהג הישיבות כעל חובה לכל מקומות ישראל[1]; מר אהרן הכהן כותב בהכרת ערכו: „אם יסתפק לכם דבר, ישלחו לפנינו כתב, למען נצַוה להשיבם כדת וכהלכה, וילכו בדרכי הישר וארח סלולה, כי כן דרך משפט האמת והצדק בעם ד׳ ונחלתו וסגולתו, ואין לנטות ממנו לא לימין ולא לשמאל״[2]. ולבסוף מכריז רב שרירא גאון עצמו בפֵרוש באגרתו, וביחוד בתשובותיו, שנמצאו בגנזי מצרים, בתור קברניט ספינת האֻמה, בתור „ראש״ לכל גוף העם, ומחליט בתקיפות־דעתו, שהשכינה שורה בבבל. את אגרתו הוא מסַיֵם בתפִלה: „יהא רעוא מקמיה קב״ה ויזכי יתנא לדבורי ישראל בקושטא כהוגן וכראוי״. וכן יכתוב: „הוו יודעין, דמעיקרא כד גלו ישראל לבבל, והות שכינה עמהון, ועתה בבבל היא, והיא במקום עמדה על כנה, ככתוב: הוי ציון המלטי יושבת בת בבל״. ולכן יוכיח את המפַגרים לאמר: „אמור תאמרון בלבבכם, כי תשארון אתם על מתכונתכם ולא ישחתון מדרשיכם, והישיבה נשחתת, הלא ראשיכם המה, ככתוב: ראשיכם, שבטיכם וכ׳, ואיך ישחת הראש וישלם הגוף, ואחר הראש – הגוף הולך״[3].

אולם במה שהגיעו בו הגאונים לגֻדלת תפארתם, הַינו, בהעמדת תלמידים למאות ובמשלוח תשובות לאלפים, – על־ידי־כך קמו ישיבות חדשות, שבמשך הזמנים נתרבו בהן יותר ויותר חכמים ראוים להוראה, כתבי־יד מֻגהים של התלמוד ושל התפלות, קבצי הלכות ותשובות הגאונים – והישיבות החדשות השתחררו יותר ויותר משלטון המרכז ותעמודנה ברשות־עצמן. לירידת המרכז הבבלי סִיעו, כידוע, גם גורמים מדיניים: התפרדות הכליפות הערבית, חֻלשת המלכות הבגדדית ותגבֹרת מלכות קורדובה, התפתחות המרכז החדש באשכנז. ולפיכך מובן, שהֵחל מן מאַת־השנים העשירית הולכות ומתמעטות הכנסות הישיבות, הפסיקות באות בצמצום ובאֵחור־זמן, גם הנדרים והנדבות פוחתים והולכים, עד שהמצב נעשה לבסוף קשה ואים. מכתבי הגאונים, שנמצאו בעת האחרונה בגנזי מצרים, מתארים לפנינו תמונה בולטת של מצב הישיבות הדחוק בימים ההם. באחד המכתבים האלה, שנשלח בשנת 953 מפומבדיתא לספרד, מתחנן הגאון בקול מר צורח לחַדש את משלוח־התמיכה, שנפסק; מספר, שדלות הישיבות גורמת לקטטות, ומבקש על נפשו הוא: „ובכל זאת המחלקת שיש בישיבה נדכינו ושחנו עד עפר, ותזכרני בנדבה רחבה, ואַל תעלים עין מלחשבני כאבותי״. מכתב שני משנת 962 כולל תלונה ותחִנה. מר נחמיה גאון קובל ומתרעם ומחַנן קולו לפני בני ספרד: „הֲכפילו נדבתכם תחת השנים שעברו, וחרה לנו באשר לא החזרתם התשובה, גם החלשתם דעתנו, כי לא שלחתם נדבתכם, וד׳ יצילכם מאונתנו, שמא ח״ו מאסתונו או געלה נפשכם אותנו, שאפילו אינכם משיבים על

1) ש״ת, קט״ו.

2) ח״ג, ל״ז.

3) Saadyana, 120.

גלות בנדרים ונדבות, שמשגרין קהלות ישראל אל הישיבות, כלום, כי אינם משיבים אותם אלא עם שאלותיהם, ובשאלות אין לראש גלות כלום". את הנדבות האלה יחד עם השאלות פעמים שהם שולחים אל הישיבות בכלל ופעמים לישיבה אחת בפרוש, וכל „השאלות שמשתלחין לאחד מראשי הישיבות בשמו, אין לראש הישיבה האחר כלום בנדרים ונדבות הבאים עם השאלות, ואם משתלחין סתם, חולקין שתי הישיבות בשוה". ויש גם שהיה סכום קצוב שלוח לשם הגאון עצמו ולא לישיבה, כנראה מדברי מר עמרם בסדורו: „עשרה זהובים ששגרת וחמשה שלנו וחמשה לקופה של ישיבה". חסידים ויראי ה' היו נודרים נדרים לטובת הישיבות; התשובות מדברות גם על נדרי־אנס לישיבות, שהם בטלים, כמובן: „ולענין מה שנדרו לישיבותינו נמי, — כותב הגאון, — כיון שברור אונסם, אין עליהם כלום בעבור נדר זה" 1). עשירים היו לפעמים מצוים בצואתם לבזבז חמש או חלק אחר מירשתם לטובת הישיבות 2), וכן היו בעלי־צדקות, נדיבי־לב, שפזרו להן בעין יפה, כגון יעקב בן יוסף עובל ממצרים, שהיה בא בעצמו לסורא בימי רב שרירא גאון.

כדי לקבץ ולהכניס את הכספים מכל ארצות־הגולה היו מתמנים גבאים נאמנים, הם המכנים „נוגשי הצדקה", „גזברים" או „נאמנים". לכבוד אלה העסקנים נקבעה תפלה מיחדה בבבל, שקראוה בימים החגיגיים כשנבחר גאון חדש; בתפלה זו היה החזן מברך את „האנשים שמתעסקים בנדבה עד שתגיע לישיבות". בבבל עצמה לא היה הממון שמור בידי הגאון, אלא בידי גזבר מיחד, „וכן היה מנהגם בחלוק כל מה שמגיע אליהם מנדרים ונדבות בכל השנה, הם מניחין הכל בידי אדם נאמן לצרך הוצאות התלמידים הבאים מכל המקומות".

כמות ההכנסות משתנה במשך הזמנים, ומשמשת אמת־מדה לערך המרכז הרוחני וחשיבותו בשביל הגולה. בתקופת הגאונות הראשונה, כשהיתה השפעת הגאונים מצמצמת ביחוד במדינות בבל לבד, היו הכנסות הישיבות לא גדולות. במדה שהתפשט שלטון הגאונים במערב, כן התגבר משלוח הפסיקות והנדבות. כל הגולה כלה היתה לממלכה רוחנית מיחדה, החובקת כל העולם, עם הגאון בראשה. אותה שעה הרגישו הגאונים את־עצמם מנהיגים ומושלים על כל תפוצות העם. הם קראו לחבורת חכמי ישיבתם „בית דין הגדול לכל ישראל" 3), וממרום מקום־כבודם פנו אל כל העם פעם בדרישות וצוויים ופעם באזהרות ודברי כבושים. מר שר־שלום „דן ומורה לכל ישראל" 4), ו„מודיע לרבנן ושאר ישראל שלא יטעו" 5); מר הילאי מדבר

1) שם, תקל"ה.
2) עין Beiträge, 152.
3) הרכבי, שט"ו.
4) „חמדה גנוזה", ס"ז.
5) „מפתח", 95

שנחשבה להשלמה נחוצה ללמודיהם העיוניים. בכל יום מירח הכלה היה הגאון מוציא לפני הישיבה את השאלות שהגיעו אליו במספר כזה, שֶׁיַּספיקו לָדין על כֻּלן במשך החדש, ו„נותן להם רשות שישיבו תשובה עליהם, והם מכבדין אותו ואומרין לו: לא נשיב בפניך, עד שהוא תוקף בהם, ואז מדברים כל אחד ואחד לפי דעתו ולפי חכמתו ומקשין ומפרקין ונושאין ונותנין בכל דבר ודבר ומעיינין יפה יפה, וראש ישיבה שומע את דבריהם ומבין כל מה שאומרין, ומקשין זל"ז, ועומד ומעיין בדבריהם עד שיתברר לו האמת". כשהגיעו בני הישיבה עם הגאון בראשם אחרי הפלפול וישוב־הדעת הזה להחלטה גמורה, היה הגאון מצוה לסופר „להשיב ולכתוב", הַינו – לנסח את התשובה בכתב. „וכך היה מנהגם לעשות בכל יום ויום עד שמשיבין תשובות כל השאלות שבאו להם השנה מקהלות ישראל, ובתכלית החדש נקראו התשובות עם השאלות במעמד כל החבורה כַלה", ואם מצאו את התשובות בנוסח הסופר נכונות ומדֻיָּקות, היה ראש־הישיבה חותם עליהן ואחר־כך שולחים אותן לבעליהן. לסוף היה הגאון „מחלק הממון עליהם" [1]; ובזה נגמרו הלמודים בישיבה.

הכנסות הישיבות. אנו צריכים עוד עכשו לעַיֵן בדבר, מאַין היו הישיבות מקבלות את ה„ממון" הזה הנחוץ להספקתן.

הכנסות הישיבות קצתן היו קבועות וקצתן ארעיות. את ההכנסות הקבועות או הפסיקות היו מכניסות קדם־כל מדינות ידועות בבבל עצמה, שנמצאו ברשות הישיבות, בנגוד לשאר המדינות שברשות ראש־הגולה. הגאונים היו ממַנים דַינים בכל פלך ופלך, כותבים להם אגרת רשות או „פתקא דדיינותא" [2], ובעד זה היו אותן הקהלות משַלמות מִסים קבועים לטובת שתי הישיבות, וגם בתי־המדרשים שבערי המדינה היו מכניסים סכומים ידועים, כפי שנראה מן המנהג, שהיה „החזן זוכר כל הקהלות שהן משלחות לישיבה ומברך אותן"; מס מיֻחד היו מטילים על מוכרי בשר, כן שמענו, ש„טבחי רשויות סורא נותנין לראש הישיבה שלהם רביע זוז השבוע". רבי נתן מעלה בחשבונו, שלסורא היה יוצא לכל שנה מרשֻיות שלה אלף ות"ק זהובים, לבד הנדרים והנדבות. אך לא רק מדינות בבל, אלא גם קהלות רחוקות שבספרד, קירואן, מצרים וארץ־ישראל היו שולחות סכומים ידועים לישיבות. ונראה, שאֵלה הארצות היו המקור הראשי להכנסות, שהרי כשנסתתם המקור הזה במאת־השנים הי"א, הֻכרחו הישיבות להפסיק את קיומן; לפי עדות הראב"ד – נסגרו לבסוף הישיבות, מפני ש„נכרת חוקן שהיה הולך אליהן מארץ ספרד וארץ המערב ואפריקא ומצרים וארץ הצבי".

ההכנסות הארעיות הן כסף ה„נדבות והנדרים", שהיה מתקבל מיחידים או מקהִלות, ביחוד מאֵלה, שהם פונים בשאלות אל הגאונים, „ואין לראש

---

1) כל זה מדברי רבי נתן.

2) הרכבי, ק"פ.

לפיכך לא יפלא הדבר, שחכמי ארץ־ישראל בעצמם היו מֻכרחים לפעמים לפנות בשאלות אל הגאון הבבלי. כן מוצאים אנו את הגאון משיב על „שאלה שבאה לפניו מהחכמים החברים שבירושלם" 1). ואולי גם התשובות שבש"ץ, הנושאות את הכתֹבת: „תשובת א"י" — הן באמת תשובות הישיבות שבבבל על השאלות, הפשוטות למַדי, של לומדי ארץ־ישראל.

באיטליה. גם באיטליה, שהיתה, כפי שראינו לעיל, קשורה קשר אמיץ בארץ־ישראל, פרחה השירה, האגדה, המיסטיקה. ואף־על־פי־כן מתחִלת מאַת־השנים התשיעית התקַימו כאן ישיבות גדולות בערים בארי, אוטרנטו, וינוזי ואוריו, כפי שידוע לנו מ„מגלת אחימעץ". למוד התלמוד הגיע כאן למדרגה כזאת, שנתנה יסוד לדברים הידועים של רבנו תם: „חכמי בארי היו קורין עליהם, כי מבארי תצא תורה ודבר ד' מאוטרנטו". בדברים הללו התכַּוֵן רבנו תם, כנראה, להטעים את השפעת איטליה על צרפת ואשכנז, שהרי ידוע, שֶקַרל הגדול הזמין חכם מחכמי איטליה כדי ליסד ישיבה במגנצה, מפני שרצה לעשות את יהודיו שלו בלתי־תלוים באיטלקים, כמו שהכליף הספרדי השתדל, על־פי ספורו של הראב"ד, לשחרר את נתיניו היהודים מהשפעת בבל. אך אחרי כל החיל שעשה למוד־התלמוד באיטליה הֻצרכו בכל־זאת יהודי הארץ הזאת, כפי שראינו כבר, לשלוח גם תלמידי־חכמים וגם שאלות בכתב אל ישיבות בבל.

במצרים. ארץ המקבלת השפעה בבת־אחת גם מארץ־ישראל וגם מבבל—היתה מצרים. יהודי מצרים קבלו מנהגי ארץ־ישראל ומסורותיה, וביחד עם־זה, אף־על־פי שראו סמן־ברכה בישיבותיהם המועטות או ה„מדרשים הקבועים", הם אינם סומכים על חכמיהם שלהם, אלא פונים בכל דבר הקשה לבבל. כן אנו שומעים, למשל, כשהם שואלים את הגאון: „בני מצרים נוהגים איסור חמור בנילוס, עד שבא אצלם מי שהתירו להם, ועדיין מקצתם נוהגים בו איסור, היאך ראוי לעשות?" 2).

אנו רואים אפוא, שכל ארצות־הגולה בקשו במדה גדולה או קטנה אף מצאו פתרונים לכל ספקותיהם בישיבות בבל, עד שבאמת היתה רשות לגאונים לחשב את־עצמם למיַסדי בתי־תלמוד־התורה במערב ולאמר יחד עם רב שרירא גאון: „הנה הצבנו יד לישראל בכל ארץ מבוא השמש" 3).

בֵּרור השאלות בישיבה. על השאלות, שקבלו הגאונים מכל קהלות הגולה, היו משיבים לא מיד אחרי התקבלן ולא על־דעת־עצמם לבד, אלא היו מקבצים אותן יחד במשך חצי־שנה ומציעים אותן לשקלא וטריא לפני כל החכמים ותלמידיהם הנקהלים בירחי כלה. ככה קבלו תשובות הגאונים חשיבות וסמכנות גדולה, וחברי הישיבה היה מקבלים חֹמר לעבודה שמושית,

1) הרכבי, ס"ד.

2) ג"ל, ס"א.

3) Saadyana לשֶכטֶר, עמוד 113.

השקפה זו נָבעה מתוך הבנה בלתי־שלמה של המקור על־דבר ארבעת השבוים [1].

בארץ־ישראל. במשך דברינו כבר ראינו כמה פעמים, שארץ־ישראל תפסה מקום מיֻחד ביחס לבבל. היא, המתגאה בעבְרה הגדול, לא רק שהיתה משַׁמרת את מסורותיה המיֻחדות, אלא, עד־כמה שאפשר, היתה נלחמת נגד בבל בעד השלטון הרוחני על הגולָה. ביחוד מצֻיָן נסיונו התקיף של בן־מאיר לכבש לחכמי ארץ־ישראל את הזכות שהיתה לפנים לסנהדרין — לעַבּר את השנים ולקבוע את זמן המועדות. בן־מאיר עמד בראש הישיבה, או ה„חבורה" אשר בטבריה, במרכז בעלי־המסורה, שהיו קוראים לעיר זו בשם היהיר — „מעזיה", על־דרך שמצאנו במקרא [2] שֵׁם פרטי „מַעַזְיָהוּ"; והוא אולי בנגוד לכנויה של סורא — „מתא מחסיא", הנמצא בכתיב גם בהֵא בסופו — מחסיה, והקרי הנכון הוא אפוא: מַחֲסֵיָה=מַחֲסֵה־יָהּ [3]. ישיבת סורא נמצאה אז במצב מדֻלדל, עד שכמעט „לא אשתיירו בה חכימי, ואיתמר ביני רבנן לבטולי למתא־מחסיא", וגם בפומבדיתא היתה מבוכה ולא־סדרים. בזאת השתמש בן־מאיר וידרש ל„חבורתו" שלטון על הגולה תחת השלטון של ישיבות בבל. „ומכלל כל הדברים הללו, — כתב באגרתו, — יש הרשות לחבורת ארץ־ישראל על חכמי בני הגולה, ואין לבני הגולה רשות על בני א"י". כאשר נגמרה המלחמה במפלתו של בן־מאיר, הודות להתערבותו הנמרצה של רב סעדיה גאון הצעיר, שהיה אז עדַין רק „אלוף", — לא השלימה ארץ־ישראל בכל־זאת במצב הכנעתה, אלא המשיכה בכל כֹּחה את המלחמה, כפי שידוע מן התעודה המצֻיָנה „מגלת אביתר", שנמצאה על־ידי שֶׁכטֶר בגניזה המצרית. ראשי ישיבת ירושלים, שקראו לעצמם מן מאת־השנים העשירית בשם „גאונים" (יש לנו שלשלת של ששה ראשי־ישיבות זה אחר זה, ששמשו במשך המאה העשירית והאחת־עשרה), הגנו בארץ על משפט הבכורה של ארץ־ישראל. אביתר בעצמו היה מחליט, ש„אפילו ראש גולה שבבבל אין לו רשות ולא שם בא"י מעולם, והכל צריכים לסמוך על גאון החבורה". בזמן ירידתן הגמורה של ישיבות בבל במאת־השנים האחת־עשרה היתה ארץ־ישראל קרובה לנצחונה, אלא שמסעי־הצלב שמו קץ במהֵרה לחלומותיה הגאיונים.

מאגרות בן־מאיר נודע לנו, שישיבת ארץ־ישראל היתה מסֻדרת על־פי התכנית הבבלית, אם גם בשנויים מועטים. גם היא הגיעה להשפעה ידועה בארצות־הגולה, כפי שנראה ממכתבו של יוסף מלך כוזר לר' חסדאי, הכותב בזה"ל: „אנחנו עינינו אל ד' אלק־נו ואל חכמי ישראל הישיבה שבירושלם ואל הישיבה שבבבל". אף־על־פי־כן לא הגיעה מעולם עד ערך ישיבות בבל. בכלל התענינו בארץ־ישראל יותר במקרא, בשירה הדתית, באגדה, אך לא הרבו להתעמק בהלכה, כגון דיני נשים ודיני ממונות.

---

1) עַיֵן בזה דה"ר, עמוד 290 והלאה.

2) דהי"א, כ"ד, י"ח.

3) כמו ירמיה, ל"ב, י"ב

חכמי ספרד, „כי מימות עולם ועד עכשיו החכמה מצויה באספמיה, וגם בכמה עתים היו שולחים אל אספמיה בשאלותיהם בימי חכמי הוראה, והיו משיבים וגם שואלים אותם" 1). התנפלות הברברים ושלטון הגוטים גרמו לירידת בתי־המדרשות בספרד; אך כשעברה גם המדינה הזאת אל־תחת שלטון הערביאים, החליפה כח והתעודדה במהרה. במקרה שמענו על־דבר כתבי־יד עתיקים ויקרים של התלמוד ובכלל ספרים יקרים, שהשתמשו בהם בישיבות ספרד. האגדה מספרת על־דבר ראש־הגולה, אשר הֻגלה בסוף מאַת־השנים השמינית לספרד, — שכתב להם על־פי זכרונו את הגמרא; אגדה אחרת מספרת מעין זה על מר נטרונאי גאון: „דבר ברור ומפורסם לאנשי ספרד ומסורת בידם מאבותיהם, כי מר נטרונאי בקפיצות הדרך בא אליהם מבבל וריבץ תורה וחזר" 2). עוד הרמב"ן מזכיר „נוסחאות ישנות של ספרד", ובעלי־התוספות מדברים על „הלכות גדולות של אספמיא". בכל־זאת, למרות התפתחותה הקדומה, לא יכלה ישיבת ספרד להתקיֵם בכח עַצמה, כי קצרה ידה לפסוק בשאלות התלמוד השונות, במנהגי הדת, בעניני הצבור. ולכן נמשכה בלי־הפסק חליפת־המכתבים בין חכמי ספרד ובין הגאונים, שאמנם התיחסו לשואליהם אלה בכבוד גדול, הראוי להם. מר נטרונאי קורא לשואליו מלוצינה: „חכמים גדולים בעלי תורה, מדקדקים בדבר הלכה" 3); מר עמרם כותב לבני ברצלונה: „לכל רבנן ותלמידיהון היקרים וכו'" 4); מר נטרונאי שולח רשימת מאה ברכות שבכל יום לר' יוסף מאליסנה „מאור עינינו"; מר פלטוי שולח לספרד כתב־יד מֻגה של התלמוד; בנו של הנ"ל, מר צמח, מקבל מספרד שאלות מרֻבות כל־כך, שהן משא לעֵיפה לכמה חמורים 5). את כל אלה העובדות, המתֹאֲרות חיים ופעֻלה רבה בישיבות ספרד, סותרים לכאורה דברי הראב"ד ב„ספר הקבלה", המסַפר שעד רבי משה בן חנוך היה למודם של ספרדים דל ומועט, עד שגם ראש הישיבה שבקורדובה הצטַיֵן רק בחסידות, אך לא בידיעות: „והיה בקורטובא בית־הכנסת, ששמו „כנסת המדרש", והיה שם דיין ששמו ר' נתן, וחסיד גדול היה, אבל לא היו אנשי ספרד בקיאין בדברי רבותינו ז"ל, ואעפי"כ באותו מעט שהיו יודעין היו עושין מדרש ומפרשין ועולין ויורדין, ופירש ר' נתן הדיין וכו', ולא ידע לפרשה וכו'". אין לנו אפוא מוצא אחר, אלא להניח, שהראב"ד הגדיש כאן קצת את הצבעים. בכל־אפן ספורו המפֻרסם של גרֶן, שֶלִמוד התלמוד נִטע על קרקע ספרד על־ידי „אורח נטה ללון", על־ידי רבי משה מבבל, — ספור זה אינו מתאים אל המציאות ההיסטורית;

---

1) מראה־המקום לקוח מתוך Beiträge, 199.

2) „טעם זקנים"; במקום „צרפת" צ"ל: ספרד.

3) גמו"מ, כ"ו.

4) ג"ל, נ"ו; את סדורו הידוע שלח ר"ע על שם ר' יצחק „החביב ויקר ונכבד עלינו ועל כל ישיבה כֻלה".

5) Posnański, Harkawy-Festschrift, S. 219.

ממהרות לקבל מן הגאונים את מנהגי שתי הישיבות, כדי להסתדר על־פי המנהגים הללו על יסודות שוים ומשתפים לכל העם, כדי „שלא יתגודדו קהלות ישראל ותעשה תורה כשתי תורות ח"ו" 1). כל הקהלות הנזכרות היו כותבות לבבל, לא מפני שלא היו להן בתי־מדרשות כלל, אלא מפני שהישיבות והחכמים המקומיים היו נתקלים באבני־נגף שעכבו בעד התפתחותם, ושרק גאוני בבל היו בני־סמכא מכשרים להסירן ולסלקן מדרך הלומדים, מפני ששם, כפי שראינו, במקום שנתחבר ונחתם התלמוד, היו העתקות עתיקות של הגמרא, המקימות בנוסחאותיהן; פרושי הסבוראים, קבלות נאמנות; מפני שהלשון המדברת בפי ההמונים בבבל היתה עדין אותה הארמית, שבה נכתבה הגמרא, עד שכמה מלים שהתקשו בהן חכמים גדולים במקומות אחרים היו גלויות וידועות כאן אפילו לנשים ולתינוקות 2); ולבסוף – מפני שכאן היו מתכנסות פעמים בשנה כנסיות גדולות של חכמים, הקבועות ומסדרות כדרך בתי־הדינים והישיבות שבימי רבנן דהוראה. והנה מכל קצוי הארץ שלוחות אגרות אל הגאונים, הכוללות בתוכן אותן השאלות עצמן, שבהן היו באים אל הישיבות תלמידי־החכמים שבבבל: גרסה מספקה, מלים או בטויים בלתי־מובנים, הלכה תלויה בלי הכרעה, אגדה – חידה נעלמה, סתירה במקורות, מנהג בלתי מחֻור, וכדומה.

בקירואן. למעלה כבר הטעמתי, שלא כל ארצות הגולה נמשכו אל המרכז במדה שוה. יותר מכלן זקוקה היתה לבבל – קירואן, הקשורה בה גם קשר מדיני. כאן נקבעו כל החיים הדתיים מעצם וראשונה (קירואן נוסדה בסוף מאת־השנים השביעית) על יסוד הוראות הגאונים; בהם היו עיני בני קירואן תלויות תמיד ולא סרו ממצותם ימין ושמאל. כן אנו מוצאים, למשל, את שאלותיהם השלוחות אל מר הילאי 3) – בסוף מאת־השנים השמינית – אל מר צמח גאון 4), ועוד. תשובות הגאונים, שהיו גם ענין מיחד ללמודים בישיבות קירואן, היו מעינים בהן ומדקדקים היטב, וכשמצאו בתשובות הקדומות דבר בלתי־מובן, חזרו ודרשו פרושים מהגאונים במה ש„מצאו בתשובות בענינים ששאלו אבותיהם" 5).

בספרד. גם הקשר שבין ספרד ובבל היה של קימא. בנגוד לקירואן, היתה ספרד מקום־תורה מעתים קדומות מאד. ר' שמואל הנגיד מחליט, ש„בספרד היה מקום רבוץ תורה מזמן ראשון ומגלות ירושלם ועד עכשיו" 6); לפי תשובה, שנמצאה בתוך גנזי מצרים, שנשלחה מפומבדיתא לרבי חסדאי אבן שפרוט, – היה חלוף מכתבים כבר בין האמוראים ובין

1) „מפתח", 100:
2) הרכבי, ת"ה.
3) שם, קצ"ט.
4) שם, ר"י.
5) שם, קצ"ט, שמ"ז.
6) מראה־המקום לקוח מתוך Beiträge, 199.

אך בסדר קבוע בדיוק. עוזריו הראשייר של הגאון הם האלופים; הם המתחילים ומסַימים את הַלִמודים, באפן ״רשת הגאון תופסת מקום מרכזי. שאר החכמים משתתפים בפלפולם ו‍וִכּוּי‍הם, התלמידים — בתשובותיהם על שאלותיו של הגאון וגם בשאלותיהם ו‍קדוקיהם בזמן קריאת־האלוף האחרונה. ואם במשך שלשים השבתות הראשוית מדַברים רק הרוצים לדבר, כופים בשבוע האחרון את ‍כל אחד מן התְלמידים לקרא ולפרש. בכלל נותנים לנו דברי ר׳ ‍נתן הפשטים והמתנהלים בכבדות את היכֹלֶת להבנת דרך הלמוד בישיב‍ות; הם ‍מתארים לפנינו תמונה מוחשית של עבודה סריוזית מאד ו‍‍ירה בהתמדה ובמסירות־נפש, המאגדת לאגֻדה אחת פועלים ונפעלי‍ם עושים ומעשים גם־יחד — את המתלמדים ומלמדיהם, אלה טובי־העם, יו‍‍י רוחו וסוללי דרכיו בחיים.

ב‍ב‍ל מרביצה תורה בכל ארצות הגולה. כל מעשה שתי הישיבות, ‍אמור למעלה על הסדר, היה מכֻוָן ליצירת בית־תלמוד בארץ בבל. ב‍‍צעים הללו אפשר היה רק לסַפק את צרכי הקהלות הסמוכות, כי בי‍ ‍סכנת הדרכים וענויי הנסיעות היה מִספר התלמידים בני ארצות רחו‍‍ת מצמצם מאד. אך שתי הישיבות לא הסתפקו בבבל לבדה, אלא ר‍‍גן היה לפעול לטובת חנוכם של כל בני הגולה. ולכן מה שעשו בירחי ‍‍לה בשביל בתי־המדרש הסמוכים בעל־פה, השתדלו לעשות בשביל הקהלות הרחוקות בכתב. המנהג לפנות אל הישיבות בשאלות מוצאו מימים קדומים מאד. מצאנו כבר בתקופת התלמוד, שגם אנשים פרטיים וגם קהלות שלמות פונים בשאלותיהם אל הישיבות [1], אלא שאז היו הכל, וגם הבבלים בכלל זה, שולחים את שאלותיהם לארץ־ישראל, והכרעות בית־הדין שבארץ־ישראל היו לחק, שאין מהרהרים אחריו [2]. אולם בימי הגאונים נשתנה הדבר: בבל כובשת לעצמה ערך מרכזי לכל הגולה. בימי ראשוני הגאונים היו עומדות ברשות הגאונים רק הקהלות הסמוכות, ומכיון שאלה הקהלות שלחו את תלמידי־חכמיהן לסורא ולפומבדיתא, לא הֻצרכו לתשובות הגאונים בכתב, ולכן לא הגיעו לידינו תשובות מן הגאונים הקדומים אלא מעט מאד. אך כאשר התפשט שלטון הערביאים גם באפריקה ובאספמיה, התחילו קהלות רחוקות לשלוח את שאלותיהן לבבל. בימי מר נטרונאי גאון פנו כבר אל הישיבה מארץ ספרד ופרנגיה [3] (פרנקיה), ובימי רב האי גאון — מדרום, מזרח וצפון וארץ כוש, מאשכנז, צרפת ואספמיה, מקלבריה ופול (אפוליה), מהדו ומתוגרמה [4]. הקהלות החדשות והצעירות בצרפת, איטליה וספרד

---

1) למשל: תענית, י"ד, ע"ב; שבת, ט"ו, ע"ב.

2) עַיֵן שבת, קט"ו, ע"א; סנהדרין, כ"ח, ע"ב; זכריה פרנקל בספרו, הנזכר לעיל, בהערה 162, עמוד 8.

3) „מפתח", 106.

4) ס"ח, ה, צ"ו.

ותשובות, אין אנו יודעים מה הם, ויכולים רק לחשב דרך אֻמדנה והשערה, שהיה בהם מן הדעות המֻקדעת והאמונות הבלתי־מאֻמתות, המצויות לרֹב בימים הקדומים ההם. לְעֻמת־זאת אנו יכולים להחליט על יסוד כל החֹמר הספרותי שבידינו, שהמיסטיות לא היתה ממלאה בישיבה אלא תפקיד מקרי וטפל; היא לא הסיחה את דעת הלומדים מעבודתם הממשית ולא גרעה ממנה דבר, אדרבה, היא הוסיפה עליה והכניסה לתוכה כַּוָּנה מיֻחדה, עמֻקה ורַבּה.

מהלך הלמודים בישיבות. ר' נתן הבבלי נותן לנו תאור מפֹרט למדי של מהלך הלמודים בישיבות, אלא שדבריו לפעמים מגֻמגמים ובלתי־מובנים כל־צרכם. הוא נותן לנו בקֵרוב תמונה כזאת. הלמודים מתחילים בכל יום במה שהאלופים, יושבי השורה הראשונה, עו, שבעה ראשי־כלות ושלשת סגניהם, גורסים במעמד הגאון באזני התלמידים את המסכת, שגרסו במשך ה„זמן" כל אחד ואחד במקומו. כל תלמידי השורות, מלבד הראשונה, שומעים ושותקים; אך כשמגיעים למקום שצריך להם לדבר, זאת־אומרת כשמצאו דבר מֻספק ובלתי־ברור להם, ידברו בו ומתוַכּחים עליו בינם לבין עצמם, וראש הישיבה שומע אותם ומבָרר לעצמו היטב ענין ספקותיהם ומקומות הקשים ובלתי־מחֻוָּרים להם, עד ש„מבין את דבריהם". אחר־כך קם הגאון לדַבר, והכל בישיבה שותקים ויודעים, שכבר הבין מחלקֻותם. הוא משיב כל הענינים הקשים, דבר דבור על אפניו, וכשישלים בֵּרור הספקות, דוו וגורס כל המסכת כֻּלה על הסדר, אך מתעכב ביחוד ומפרש בכלל דבריו את המקומות שנחלקו בהם התלמידים. מזמן לזמן מפסיק הגאון את דרשתו ושואל מהם פֵּרושי הלכות, והם מדברים כל אחד כפי חכמתו, והוא מרחיב להם דבריו בפתרון כל הלכה והלכה, עד שיתברר להם הכל יפה. לבסוף עומד אחד מדרא קמא ודורש שוב את המסכת ברבים, כדי לבָרר ביחוד את יסודות ההלכה ואת ה„ברייתא שממנה סיוע השמועה", עד ששומעים אותה כקטן כגדול, ואז מדקדקים בה שאר התלמידים, גם הפחותים שבהם, וחוקרים אותה, שואלים ומבארים אותו באר היטב. כל העבודה הזאת נמשכת שלשה שבועות. ובמשך השבוע האחרון מירחי הכלה היו הבחינות בישיבה; כל הסנהדרין וכל התלמידים קוראים את המסכת של אותו „זמן", וראש הישיבה מעַיֵּן בהם וחוקר אותם ומנַסה אותם 1). — מן התאור הזה בולטת התכלית הכפולה של הלמודים: ראשית, לבאר את כל הענינים הקשים ולפתור את כל הספקות, שהתקשו ונסתפקו בהם הלומדים במשך חצי־השנה במסכת, שהוטלה עליהם על־ידי ראש־הישיבה; והשנית, לבדוק את התמדתם של הלומדים ומסירותם ללמודיהם. שני אלה הדברים גם־יחד היו נחוצים בשביל פעֻלתם הרצויה והנכונה של בתי־המדרשות שבערי־המדינה. שיטת הלמוד מצֻטַינת במה שהיא דורשת השתתפות כל הלומדים כֻּלם בעבודה,

---

1) עַיֵּן דברי ר"נ הבבלי בספר־יוחסין ודה"ר, עמוד 222.

התכלית הנשגבה, האמונה השלֵמה, שהמקרא והתלמוד הם דברי אלהים חיים, שלמודם היא חובת היהודי היותר קדושה – ההכרה והאמונה הזאת עוררו וטפחו בלב הזיות ודמיונות. בישיבות התהלכו אגדות על־דבר מפעלים נפלאים ומעשי־נסים של הגאונים הראשונים. על־אודות מר אברהם גאון היו מסַפרים, שהוא היה מכיר בשיחות דקלים 1); על ר' משה הכהן היו טוענים, כי היה „רגיל בקמיעין ובלחישות", וכיוצא בזה דברים כאלה היו ביחוד בישיבת סורא, כי היא היתה, לפי בטויו של רב האי גאון, „קרובה למדינת בבל ובית נבוכדנצר" 2); אך גם בפומבדיתא הרחוקה משם היו מסַפרים, למשל, על מר יוסף גאון, שאליהו הנביא היה בא אל הישיבה אליו, ובזה היו מבארים את המנהג „שהיו נוהגים שם לפַנות מקום בראש לנביא". רש"ג באגרתו מסַפר על זה: „הוא (ר' יוסף) הוה חסיד טובא וזקן מאד, ואיתמר דהוה אליהו ז"ל אתי ליה ויתיב במתיבתא ביומי דיליה. והאי דמרווחין השתא מצד ימינא מסטר רישא, מההוא מעשה הוא דעבדי, ואבי גאון היה סופרו ועומד על צורך הישיבה לפניו כל ימיו, וביומא דאיפטר – הוה זעף גדול ונדת זיעא". והראב"ד מאַשר את הדבר: „רב יוסף חסיד גדול היה ומלומד בנסים, ור' יהודה אבי אביו של רש"ג היה הסופר שלו, והעיד שאליהו זכור לטוב היה נראה בישיבתו כמה פעמים". רוח הדמיון וה„קבלה" מרחפת לפעמים על פֵרושי הגאונים. יש שהם מבארים את פרשיות התורה ודברי האגדה על דרך הרמז והסוד, מוציאים הדברים מפשוטם, עושים אותם סמָנים וסמלים, עוסקים בצרופי מספָרים, וכדומה. כעין מה שעשו כבר פילוסופי אלכסנדריה הקדמונים, כן פֵרשו הגאונים, למשל, כלי המשכן בדרך הרמז, ואמרו ש„מעשה הארון בעבור המלאך, שהיה מהלך לפניהם, שהארון הוא המלאך, והשֻלחן רמז למָן, והמנורה – לעמוד האש, והמנורה יש בה כ"ה מינים, מפני שמאדם ועד משה כ"ה דורות, עשר יריעות כנגד עשרת הדברות ושני אֲדָנים כנגד שני לוחות" 3), וכדומה. וכן היו נמסרים בישיבות בקבלה מדור לדור „סתרי תורה", שלא היו הגאונים מגַלים אלא רק בעל־פה ורק לטובי התלמידים. „אין מוסרים סתרים ורזים הללו, – אומר הגאון, – אלא למי שרואין בו סימנים ראויים לכך. אי־אפשר לנו לפתוח דברים הללו ואף לא על פה אלא למי שראויים" 4); או במקום אחר: „יש להם שהם סודות מסורים לבניהם של אותם חכמים, ויש ברית בחֵרם בית דין שאין למסרם אלא לנאמנים, ולמי שרואין בו הכרת פנים שהוא ראוי לכך" 5). מכיון שלא היו הגאונים כותבים את „סתרי־תורתם" בספרים

1) ג"ל, ל"ג.

2) „טעם זקנים", תשובה א, לרה"ג.

3) ג"ק, ט"ו.

4) ג"ל, כ"ט.

5) שם, ל.

ש„כל תיקו מחמירין מספק", או: „הרבה בלא מנין יש בתלמוד שניות שנאמרו בתוך מעשים, וגופא דשמעתא לא נאמר בדוכתא אחריתא" 1), וכדומה. מר שר־שלום היה רגיל להטעים לתלמידיו את הקשי והסביכות שבענין, כדי שלא תרפינה ידיהם אם לא כינו את תלמודם תכף. הוא היה אומר להם למשל: „הלכות אלה כלן מסובכות זב"ז ומאפילות ביותר, יש בין רבותינו על זה דברים רבים והוויות וקושית, והוא מקום שטועין בו רבים מיודעי התלמוד ומסתפקין בו" 2). רב סעדיה גאון היה אוהב לעשות את תורתו „ספורות ספורות", כדי להקיף כל סעיפי ההלכה הנחקרת, ואומר למשל: „הדבורים שמוציאים בני אדם במשאם ומתנם על ג' מעלות", או: „בב' מקומות צריך לדעת משפטי משומד וב' בחינות יש להם" 3). וכדומה. וכן היה נוהג להתחיל השעור בברור המקראות, שההלכה מאששת עליהם, ורק אחר־כך לעבור אל המשנה והגמרא 4). רב שרירא גאון היה סובר, שהעקר בהוראה הוא הקצור, הקשר והסדר השיטתי, והיה מראה לתלמידיו על הרצאת המשנה כעל מופת לדוגמה: „ארחו דר' מאיר קצרה וקרובה ללמוד ודבריו מחוברים חבור יפה כל דבר עם מה שדומה לו, ומדוקדקין דבריו הרבה יותר מכולהו תנאי, ואין שפת יתר וכל מלתא מפקא לטעמה, ולא מיהסרא ולא מיתרא מידעם, אלא בדוכתא מיעוטתא" 5). בכל־זאת למעשה לא הלך רב שרירא גאון תמיד בדרך זו, אלא התחשב עם תכונותיהם האישיות של תלמידיו, ל„מבינים מדעתם" היה אומר רק ראשי דברים, אבל היו מהם „דצריכא למיפשט וארווחי להון מלדמויי להון דמויי", וכדומה. רב האי גאון היה חושב לעקר את עבודתם העצמית של התלמידים, דקדוקם ופלפולם. עוד בהיותו צעיר לימים נעשה עוזר לאביו בהוראת הבחורים, וכבר אז השתדל לפתח בהם את דרך הפלפול, כמו שמעיד עליו אביו: „וגם האי בחורנו שוקד ללמדם ולשום בפיהם, ואשר לא ידע לשאול – ילמדהו דרך הקושיה ויחבב הדרך בעיניו" 6). כשאנו מתבוננים בכל אלה העובדות, אנו מאמינים ברצון לגאונים כשהם מספרים לנו, שהוראתם היתה מביאה תענוג נעלה לתלמידיהם, כשהם אומרים, למשל: „אלה הענינים עמוקים הם וערומים, ובעת אשר פירשנום לתלמידינו, נפלא מאד בעיניהם, ונגלו עיניהם וכו'" 7).

הרוח השלטת בישיבה. הרוח השלטת בכלל בישיבות היתה רוח הפכחון וההגיון הישר: לתכלית הברורה של למוד ההלכה על־פי הבבלי – התאימו האמצעים הברורים גם־הם. אולם יחד עם־זה היתה ההכרה של

1) שם, 133.
2) ש"ק, ד, ג, כ"ז.
3) „מפתח", 158.
4) שם, שם.
5) „אגרת רש"ג".
6) Saadyana לשכטר, עמוד 118.
7) גמו"מ, רל"ה.

מִלְשלול מהם את הבבקתם החמרית. ר׳ נתן מסַפר על הבחינות בישיבה בזה הלשון: ראש ישיבה מעַיֵן בתלמידים וחוקר אותם ומנַסה אותם, עד שיתברר לו הַמְּהיר בחכמה מחברו, וכשרואה את אחד מהם, שאין תלמודו סדור בפיו, יקשה עליו יותר. ויגרע לו מדמיו, ויגער בו ומוכיחו, ומודיעו המקימות שנתרשל בהם ונתעצל עליהם, ומזהירו בנפשו ומתרהו, שאם יִשנה כן פעם אחרת ולא ישים לבו על תלמודו. שלא ינתן לו כלום, ולפיכך היו מתהדדים ומתעסקים בלמודם עסק יפה, כדי שלא יכשלו בדבר הלכה.

דרכי ההוראה של הגאונים. על דרכי ההוראה של הגאונים אנו יודעים מן המקורות, כאמור, רק מעט מאד. בלמוד התלמוד הצטרכו לפעמים לפָרש מלים ובטויים בודדים, ואז הקפידו הרבה על דיוק הפֵרוש ובהירותו. בפֵרוש שֵם מָקום היו מגדירים, למשל, את גבוליו וחלקיו [1], בהגדרת שֵם צֶמח – את מקום חיותו ותכונות טבעו [2], בהגדרת לשונות החכמים – כל מיני שמושן [3], וכיוצא בזה. מלה בעלת כמה הוראות היתה מתפרשת מצד כל הוראותיה השונות, ועד־כמה שאפשר היו משתדלים להשיג את עצם הדבר, שהמלה הקשה מורה עליו [4]. לפעמים התבוננו במלים גם מצד צורתן הדקדוקית; כן פֵרש הגאון: „מן הדקדוק „שנתות״, אחת מהן שֵנֶת, כגון „חמתות״ – אחת מהן חמת, קשתות – קשת וכו׳״ [5]. כשהתקשה הגאון בעצמו בפֵרוש איזו מלה בתלמוד, היה הוא, הראש והמנהיג לכל ישראל, מודה בגלוי־הלב על אי־ידיעתו, מתוך בטחונו הגמור, שבאמתותו וישרותו לא רק לא ישפיל, אלא גם ירומם את ערכו בעיני תלמידיו. כן מצאנו, שהודו הגאונים ולא בושו: אין אנו יודעים מהו, אין אנו מכירים בהן, אין ברור לנו [6], וכדומה לרֹב.

בפֵרוש ההלכות היו משתדלים לרַכז עיון התלמידים על תמצית הדבר ויסודו, ולא נתנו להם להסיח דעתם על־ידי הפרטים המסתעפים ממנו. „הרבה משתבשת על כמה תלמידים – מזהיר הגאון – שאין אוחזין עיקר כל דבר לתלות בו את ענפיו״ [7]. וכן מי ששאל את הרב על־דבר פרט אחד, היה מקבל בתור תשובה – נִתוח כל יסוד ההלכה; „משום דשאיל בשאילתא, – אומר מר נטרונאי, – חזינא לפרושי כולי שמעתא״ [8]. בכלל היתה לכל אחד מן הגאונים שיטת־הוראתו המיֻחדת. מר עמרם היה בונה בניני־אבות ומדריך את תלמידיו בכללים, שהיו להם ליסוד בלמודם; אמר להם, למשל,

---

1) עַיֵן, למשל, פֵרוש „סוריא״, הרכבי, תל״ז.
2) שם, של״ב, „קרמית״.
3) למשל, גמו״מ, קמ״ג, „איתמר״.
4) למשל, הרכבי, רכ״ב, „טפיח״.
5) שם, שפ״ה.
6) הרכבי, מ״ז, רצ״א, ש״ז, שפ״ה ועוד.
7) ג״ר, צ.
8) „מכתח״, 102.

כשלש אצבעות, כדי שלא יִשווּ תלמידיהם אליהם, וכמו־כן צריך היה התלמיד להצניע עצמו, שלא יתראה בפני רבותיו וכעז־פנים [1]. בערבי פסחים, בזמן הסדרים, תלמיד אצל רבו לא היה צריך הסבה, ש„שנינו — מורא רבך כמורא שמים" [2]. בזמן הלמודים לא היה אחד מן התלמידים יכול לדבר בפני הגאון עד שיתן לו רשות [3], וכדומה. ושכל אלה המנהגים לא היו רק מעשים חיצוניים ריקים מתֹכן, אלא, להפך, שהביעו באמת רגשי־כבוד ומסירות־נפש, — מראה לנו ספורו של הראב"ד בספר־הקבלה, שכשעלב בן הנשיא את רס"ג במעמד תלמידיו, „זעפו בני הישיבה וקמו כאיש אחד, והכו את בן הנשיא הרבה, והלך לאביו נכלם ומבוזה".

החכמים גמלו לתלמידיהם בעד מסירותם ואהבתם — ביגיעם וטרחם וסבלנותם בזמן הלמודים ודאגתם לשלומם ולמצבם החמרי. כשהגאון כותב לתלמידיו, הוא קורא להם בכל כִּנויי־החבה, כגון: „חבירנו ויקירינו ורצויינו ואהובינו", או: „יקירינו ואהובינו, החביבים עלינו"; וכשהוא מדבר עליהם, הננו שומעים בדבריו קול אהבה נאמנה. כן כותב, למשל, מר שר־שלום גאון: „השאלות הללו כֻלן מסובכות זב"ז ומאפילות ביותר. ואם היה רצון, והייתם לפנינו, היה אפשר לפרשן יפה יפה ולבררן יפה זמ"ז כמות דבר דבור על אפניו, מפני שכשתלמיד יושב לפני רבו, וישא ויתן בדבר הלכה, יודע רבו לאיזה צד לבו נוטה, ומה מתעלם ממנו, ומה מתברר לו, ומה מתעקש עליו, ופושט לו עד שיאיר עיניו, ומראה לו פנים בהלכה.. אבל בכתב כמה אפשר, אלא מקצת ציינו וכתבו לכם כללות" [4]. ביחוד רועדות נימים דקות, רכות ועדינות בדברי הגאון כשהוא אומר דברי כבושים לתלמידיו, מזרזם ומפַיסם ללמוד את התורה ולעשות את הטוב והישר בעיני אלהים ואדם, מברך אותם בקיום כל היעודים הטובים והתנחומים הלאֻמיים הגדולים של הנביאים, ואומר למשל: „אתם המוסרים עצמכם לדקדק בדברי שמועה ולאסוקה אליבא דהלכתא כרצונו של הקב"ה, הוא ברחמיו יפתח לבכם לתורתו, ויהי רצון מלפניו לזַכות אותנו ואתכם לראות בישועתו ובבנין ביתו ובקיבוץ גלויותיו וכו' וכו'" [5]. עד־היכן הגיעה התלהבות הגאונים בשעת הלמודים, — אנו רואים, למשל, מדברי רש"ג, אשר כתב: „הוי יודע כי שכינה בתלמידים, ואור שוכן ביניהם" [6].

הבחינות בישיבה. כל זה לא מנע, כמובן, את הגאונים מלהתיחס בזמן הבחינות בישיבה בכל חמֹר הדין, מלהתקצף עליהם ולפעמים גם

1) ג"ל, ג.
2) סדר מר עמרם השלם, ח"ב, עמוד 208.
3) מדברי ר"נ הבבלי.
4) ג"ק, מ"ו.
5) הרכבי, ס"ז, ר"ח, רי"ט, שמ"ד, תמ"ב.
6) ג"ל, י"ח.

העברית מְקדש גם ספרו הגדול של רס"ג – „צחות הלשון". רס"ג, כנראה, אָצל מרוחו על אחרון הגאונים, על רב שמואל בן חפני, שהוא, לפי עֵדותו של ר' יונה אבן ג'נאח, „היה מזהיר את תלמידיו על דקדוק הלשון אזהרה מופלגת, ומשבח אנשי הצחות והממהרים בחכמת הלשון והמכירים עלילותיו והמבינים מחלקותיו ואפני שמושיו" 1).

למודים כלליים. אם ללמוד המקרא והלשון העברית לא הספיק הזמן בישיבות, ללמוד המדעים הכלליים לא כל־שכן. רק באֹפן פרטי היו החכמים קונים אלה הידיעות כל־אחד לעצמו. להבנת התקופה בנִדון זה חשובים מאד דברי רס"ג בחבורו הפילוסופי, שבו הוא נלחם מצד אחד כנגד ההמון, הסובר, שהחכמות מסֻכנות, מפני שהן מַטות למינות, לכפירה ואפיקורסות, ומצד שני כנגד החכמים המשקיעים עצמם במדעיהם עד ששוכחים צרכיהם הממשיים. לראשונים יוכיח, ש„העיון האמתי לא יתכן שימנעוהו ממנו, ויוצרנו כבר צוה בו עם ההגדה הנאמנת, כאמרו: הלא תדע וכו' הלא הבינותם מוסדי ארץ" 2); ולאחרונים יודה, שבוַדאי צדקו בחשבם, שיש „לחכמה ערבות ותענוג לנפש", שבכלל כל מה שיאמרו אמת היא, אך יזהירם מן ה„טעות", מה שאמרו שלא יתעסקו בדבר זולת החכמה, ואם לא יתעסקו עמה במזון למחסה ומסתור – תבָטל, כי אין עמידה זולתם 3). לרב סעדיה גאון בעצמו היתה הפילוסופיה רק אמצעי לתכלית תלמוד התורה. כמו רב סעדיה גאון כן היה גם רב האי גאון מזרז את תלמידיו ללמוד המדעים: „קרא ודרוש להבין תעלומה, וכל גבר אשר אין לו תבונה, הלא הוא כבהמה באמונה (באמת); דעֵה חכמה ואם דעתה פליאה, דעֵה חשבון וּבִין ספרי רפואה, הֱיֵה קובץ לכל חכמה ואוסף, קנֵה בינה ולא זהב וכסף" 4). אך נראה, שהגאון כִּוֵּן בדברים הללו רק למדעים חיוביים ושמושיים, כגון חכמת הרפואה וחכמת השעורים, אולם לפילוסופיה הַמפשטת התיחס, כנראה, בשלילה, וגם לא נמנע מלגַנוֹת את חותנו הגאון „מר שמואל וכיוצא בו, שהרבו לקרות בספרי נכרים" 5).

היחסים בין החכמים ותלמידיהם. ביחסים שבין הרב ובין התלמיד אנו מכירים מעין אותם היחסים האידיאליים, שהתלמוד הִרבה כל־כך לדַבר עליהם. לכל המקרים, שבהם היו החכמים נפגשים עם תלמידיהם, כמו בזמן הלמודים, בזמן התפלה בצבור, או כשהיו משתתפים ביחד במנהגים דתיים אחרים, – נקבעו נמוסים מיֻחדים, להביע כבוד לחכמים, תופשי התורה. כן היה מנהג, למשל, בישיבה שהתלמידים ממעטים התפלין שלהם, ולא היו גבוהים יותר מאצבע, ומניחים סודר עליהם; והרבנים הגדולים היו גובהים

---

1) ר' יונה בהקדמתו ל„ספר הרקמה".

2) „אמונות ודעות" לרס"ג, בהקדמה.

3) שם, מאמר עשירי, הנהגת האדם.

4) מ"ה.

5) ג"ל, צ"ט

חן עטוף רחמים, ממתיק טעם כמו לרקחי סמים, כאיתן בא בימים (אברהם, לפי המדרש — איתן האזרחי), כאהוב הנעקד לרצון תמים (יצחק), וכחקוק בכסא מרומים (יעקב, שלפי המדרש — צורתו חקוקה בכה"כ), וככבול הפותר הזיונות וחלומים (יוסף), וכטוב שניתן בסיע אגמים (משה), וכמלאך משרת לפני אדון עולמים (אה־ן), וכגוער לחרס וסהר מרומים (יהושע), וכתושב שֶׁגָם (= נָאַם): עֲנָנִי, שתי פעמים (אליהו), וּכְמֵאָבֵל שהפליא פלאים עצומים (אלישע מאָבֵל מחולה), וכמִגַּת ששט בעמקי תהומים (יונה וכו' וכו'. — ושלום כבודכם ירבה ויפרה וידגה ויעצם וישרש ויוענף ויסולסל לעולם 1).

לפענח סתומיה, ויקיים תלמודך בידך לפלס מעגלות חכמה, ויגלה ויגיה לפניך אוצרות חשך בתלמודך, מטמוני מסתרים. הוא לפניך ילך והדורים יישר, דלתות נחושה תשבר ויפוצו מעיינותיך חוצה, ברחובות פלגי מים; תנחל יש ואוצרותיך ימלא ויציץ ופרח גזעך, ומלאו פני תבל תנובה, יביאך המלך חדריו, ודגלו עליך אהבה, תציץ במלך ביפיו ובכסאו ובהיכלו, תכנס לפרדסו בשלום, תוסיף בנטיעות, תבנה (ולא תקצץ כ„אחר"), מאבוסים תאכל ותשבע, תשתה ותרוה, וכל חבריכם וסיעתכם ותלמידיכם יתקיים בכם יחדו: וכל בניך למודי ד' וגו' שלום על ישראל 2).

כשאנו עורכים שני הקטעים האלה זה מול זה, מתבלט ההבדל שביניהם: הסגנון הבבלי פשוט, קל, לבבי וחסר שום קשוט מעֻשה, מלבד המליצות התנ"כיות והתלמודיות הבאות במקרה, לעֻמת־זאת הסגנון הארצי־ישראלי הוא קשה, נשגב ומלאכותי; אנו מוצאים כאן חרוזים, מלים מחֻדשות, רמזים אגדיים, הַינו, כל התכונות של הפיוטים. יש להזכיר עוד, שבכלל מליצות מצויות אצל הגאונים לפעמים רחוקות מאד ורק בסוף התשובות, ששם הם מברכים את תלמידיהם הרחוקים ומשתדלים לעוררם לתלמוד תורה לשמה; אולם על עצם הענין מדַבר הגאון תמיד בפשטות, בקצור ובדיוק, מה שאין כן בן־מאיר המקשט ומיַפה את לשונו, גם כשהוא מבַסס ומנַמק את השקפתו על סוד העבור. ברור אפוא הדבר, שרק בארץ־ישראל שָׂמוּ החכמים את לבם לעֻשרה ותפארתה של הלשון העברית, טפלו בה וסלסלו אותה מתוך הבה יתֵרה; אבל חכמי ההלכה אשר בבבל היו טרודים ובעלי כֹבד־ראש יותר מִדַי בשביל ענין שכזה. אמנם מזמן רס"ג מַתחלת תקופה חדשה בבבל גם במקצוע זה. הגאון הגדול הזה, שמוֹצָאו ממצרים הַמֻשפעת מארץ־ישראל, הניח את היסוד לדקדוק העברי, ולא זו בלבד, אלא גם עורר בעם חֵפץ ותשוקה ללשון הלאֻמית בפיוטיו ושאָר חבוריו. בספר ה„אגרון" שלו, האוגר את שרשי לשון־הקֹדש לטובת המשוררים אוהבי החרוזים, מדַבר הגאון על חבתו ללשון העברית, מפאר ומקלס את קדמותה, עָשרה ורבוי־גַוָניה, ודורש מה שחולמים עליו רבים מטובי־העם בזמן הזה, הַינו: להעתיק ללשון־הקֹדש מיטב היצירות הספרותיות של העמים ולהחיותה בפי העם. בני כל תפוצות הגולה, שסגלו להם לשון סביבתם, צריכים, לפי משאת־נפשו של הגאון, להשתמש רק בלשונם המקורית בשבתם בביתם ובלכתם בדרך, במשאם ומתנם עם הבריות ובחוג משפחתם, אך ביחוד בשיחם ושיגם עם התינוקות: „יאתה לנו ולכל עם אלקינו לדרוש ולָבין ולחקרהו (את מחקר לה"ק); גם אנחנו גם טפנו, גם נשינו ועבדינו — לא יזח מפינו" 3) וכו'. להתפתחותה של הלשון

1) „מחלֹקת", 46.

2) הרכבי, שמ"ד, תמ"ב

3) מהקדמת רס"ג לסֵפר ה„אגרון".

בולטת למַדַי, שאם עד זמן־הקרא״ם היו כותבים ביחוד ארמית, התחילו מזמן מר כהן־צדק גאון לכתוב עברית, בסגנון קרוב לשל המשנה, לפעמים בתערֹבת לשון התלמוד.

בנִגוּד לבבל היתה ארץ־ישראל בתקופת הגאונים מקדישה את מיטב כחותיה לעבּוּד הלשון הלאמית (מסוֹרה) ולהתפתחותה (פיוט). כאן מצטבר ומסתדר החמֹר בשביל המדקדקים הגדולים, שהופיעו במאת־השנים העשירית, וכאן נוצרו צורות ספרותיות חדשות, סגנון חדש, המרחיב הרבה את גבולי הלשון של התנ״ך, בעקבות בני ארץ־ישראל הולכים בני איטליה, הקרובה לה ברוחה, המתיחסת בשׂימת־לב ובאהבה מְיחדה ללשון־הקֹדש, כפי שאנו רואים בבֵרור מן העובדה, שהמדרשים שקבלו את גמר עבּודם באיטליה, כמו תנחומא וסדר אליהו – כתובים עברית; כן גם מעיד על זה למַדַי סגנונם של בעל הספר „יוסיפון״ ושל שבתאי דונולו, מחבר הפֵּרוש הידוע לסֵפר־יצירה. דונולו, שחי במחצית הראשונה של המאה העשירית, הוא אחד מראשוני הסופרים הידועים לנו, שהשתמשו בהרוז והבליעו שמם בראשי החרוזים; ה„סמן״ שלו הוא גם מסֻבּך מאד: „שבתי בר אברהם חזק הוא דונולו הושד (גרֹש ע״י שודדים, לשון „כַּהֲתִימְךָ שודד – תוּשד״, ישעיה, ל״ג) מאורס (מעיר Averse) חזק״. הקדמתו לספרו „חכמוני״ מענינת אותנו, אגב־אורחא, גם במה שהמחבר מודיענו בה, שהיו בזמנו באיטליה חכמים גדולים בתלמוד, „רבנים וצדיקים, זקנים וחסידים״; וגם ספרים מצֻיָּנים בחכמות חיצוניות, הכתובים עברית על־ידי חכמי ישראל הקדמונים, היו מצוים שם, אלא שאלה הספרים לא מצאו להם קוראים מבינים. „יגעתי מאד – מסַפּר דונולו – להתלמד ולהבין חכמת הרפואה וחכמת הכוכבים ומזלות, וכתבתי לי מספרי ישראל הקדמונים ז״ל, ולא מצאתי חכם מישראל בכל אלה הארצות (אשר תחת שלטון הרומיים) מבין בהם, אלא מקצת חכמי ישראל אומרים על ספרי המזלות הכתובים ביד ישראל, שאין בהם ממש, על שלא היו מבינים בהם. והיו אומרים, כי ספרי חכמת הכוכבים בין הגויים הם, והם הספרים אינם כתובים כדעת הסופרים האלה שבישראל. וע״ז סַבּוֹתי אני לדעת ולתור ולבקש חכמת היונים והישמעאלים וחכמת בני בבל והודו, חקרתי אותם ומצאתים שוים בכל דברים עם ספרי ישראל״. נראה מן הדברים הללו, שבעתים קדומות מאד היו מחברים באיטליה (ואולי גם בארץ־ישראל) ספרים בעברית בחכמת הרפואה ובחכמת התכונה, אלא שבימי דונולו כבר נהגו בהם קלות־ראש, עד שנדחו מפני ספרים לועזים.

כדי להתבונן היטב בהבדל שבין בבל ובין ארץ־ישראל בענין הלשון העברי, נציג זה מול זה שני קטעים מליציים, הלקוחים האחד מתשובות הגאונים והשני מאגרת ראש־הישיבה שבארץ־ישראל, המכֻנה בן־מאיר, לבני־בריתו אשר בבבל.

הסגנון העברי בארץ־ישראל:

שלום מעניף עד שמי מרומים, ומצליל עד יצוק הדומים, סובב ומקיף כל עולמים, אפוד

הסגנון העברי בבבל:

ואתה אשר שאלת השאלות האלה, בעל הרחמים יאיר עיניך במאור התורה, ויאזרך חיל ועצמה

דמאן דאתנין" וכו' [1]). אנו רואים בבֵרור מן הדברים האלה, כי במקצוע האגדה הגיעו אחרוני הגאונים עד לידֵי חקירה מדעית.

ספרות־התלמוד הרחבה, ביחוד בחלקיה ההלכיים, בלעה את כל זמנם של לומדי הישיבות, עד שלא נשאר זמן למקצועות אחרים בחכמה, ובכללם גם למוד המקרא, המשנה ושאר ספרי תנאים. כן היה, כידוע, מצב הדברים גם בישיבות אירופה שבימי־הבֵינים, ורק בזה מצטַינת תקופת הגאונים, שבאותה שעה הכירו שזהו חסרון ומעֻוָּת, והצטדקו רק במצב הכלכלי הרעוע והגרוע, המחַיב את הדבר, שגם תלמידי־החכמים לא יוכלו להִבטל מעבודה כדי פרנסתם, והֻכרחו לצמצם למודם בגמרא בלבד, הכוללת בתוכה את תמצית היהדות. „מנהג הראשונים, — מזכיר הגאון בגעגועים, — מקום שיש ת"ח, היו עוסקין בתורה, משנה ותלמוד. וכיון שרבתה עניות ודלות, והוצרכו תלמידים להתפרנס ממעשה־ידיהם, ולא היו יכולין לעסוק בתורה ולהשליש בכל יום, — נסמכו על התלמוד בלבד, ועזבו מקרא ומשנה, וסמכו על מה שאמרו: וכל הנחלים הולכים אל הים, מקרא, משנה ומדרש" וכו' [2]). ויתכן, שבאמת רק מפני שהמקראות מובאים תמיד בתלמוד ומפני שהם תופסים מקום חשוב כל־כך בעבודת בית־הכנסת, היו חיים ושגורים בפי הגאונים, כפי שנראה מסגנונם.

למוד הלשון העברית. הלשון העברית בכלל היתה בבבל בשפל־המדרגה. הגאונים דרשו רק, שהיא תהי שַלֶטֶת יחידה בבית־הכנסת, אָסרוּ לעם להתפלל בלשונו המדֻבּרת, תִקנו, ש„לעולם לא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי" [3]), ואמרו על חזן המנגן בלשון ישמעאל אפילו במשתה שהוא אסור [4]). אבל הם לא נתנו מקום ללמוד הלשון בישיבה ולא הקפידו על צחות הלשון ויפיה ועל חֻקי דקדוקה — בחבוריהם. לא לחנם התקוממו בני־מקרא נגדם, על שהם עוזבים לשונם ומשתמשים בלשון הארמית, לא לשוא הרבו ללגלג על סגנונם. כן כתב, למשל, הקראי ניסי בן נח בחבורו על עשרת הדברים: בארתים (את עשרת הדברים) בשפה ברורה, בלשון צחות, בדברי העברים, לא בדברי אשורים וארמים, שהוא לשון חרפה לאנשי הגולה, שבעבורו נשו העברים לשונם, ועשו בו חכמתם והגיונם — לשון עלגים, ובמקרא שוגגים, ובפתרונים נמיגים, ומן הפשט נסוגים, לא ידעו ולא יבינו, בחשך ילינו [5]).

עד־כמה שהיה מן הצדק בטענותיהם של בני־מקרא, פעלו, כנראה, על מתנגדיהם, וגם כאן, כמו תמיד, נצחו במדה ידועה המנֻצחים את מנַצחיהם. בכלל היו הגאונים נוהגים להשיב לשואליהם בלשון־השאלות; אך העובדה

---

1) עַיֵן ג"ל, צ"ח וצ"ט.

2) ג"ל, צ; ש"ת, נ"ה.

3) הרכבי, של"ז.

4) ש"ת, קנ"ב.

5) עַיֵן „לקוטי קדמוניות", כ"ז.

לדרש מקראות? חס ושלום, לא כן הדבר! אלא כן אנו אומרים, כי המדרשות יפין הן ונאין מן האגדות ומן הקטנות ומכל מקום, ואף יש לנו לומר דבר אחד ודבר אחר, כל זמן שהדברים עומסין לדרוש עליהן, כי יש דברים שהם משוקלים להעתק בכמה טעמים וכו׳ וכו׳ 1). מובן מאליו, שאין האגדה יכולה לשַׁמש יסוד להלכה, שאין לדבריה כח תקנות חיוביות, אלא כל אדם לוקח מהן מה שמושך את לבו. „מדרש ואגדה אומדנא נינהו, — אומר רש״ג, — ויש מהם שהוא כך ויש שאינו כן, והתלמוד והמדרש הזכירו דעתו של כל אחד ואחד, ואנו — לפי שִׂכלוֹ יְהֻלַּל איש״ 2). כמו־כן אומר רב האי גאון על האגדות: „אם נכון ויפה דורשים, ואם לאו — אין משגיחין״ 3). ומה שנוגע לצורת האגדות הפיוטית, הנה אנו מכירים במדת הבנתה התקדמות גדולה מן הגאונים הראשונים עד האחרונים. אם בימים הקדומים היו משיגים את דברי האגדה לפי פשוטם כמשמעם, ולא הבחינו בין תְּכנהּ לבין לבושהּ הפיוטי, — התרוממו אחרוני הגאונים עד מדרגת השקפה פיוטית וגם היסטורית. ביחוד הִרבה רב האי גאון לברר את ההשקפות השולטות על האגדה. כשהיו תלמידיו מתקשים באיזו הגשמה באגדה, לא היה מסתפק בבֵאור המקום הקשה, אלא היה נותן סקירה כללית על האגדות, בהשוותו את סגנונן לשפת הציורים של הנביאים. הוא התאמץ להבין את האגדות מתוך נְקֻדת־ראותם של מחבריהן, מתוך אמונותיהם ודעותיהם של המחברים, שאין אדם מחֻיָב לסמוך עליהן ולקבלן; הוא גם לא נמנע מלהזכיר בשעת־הכּשֵׁר את המִתּוֹלוֹגיה היְוָנית. כן הוא אומר למשל: „ודשאלתון, הא דתנן (ברכות, נ״ד), ועל הזוועות וכו׳, האי מלתא אגדתא היא, ובה ובכל דדמי לה אמרו רבנן, אין סומכין על דברי אגדה. דבין משקול הדעת ובין מדברי חכמים לית ספק, שהקב״ה אין לדמותו לשום בריה, ואין לפניו לא שחוק ולא בכי ולא אנחה ולא דמעות, דכל מלתא דאמרוה רבנן דומיא דהכא, לאו על פשטיה אמרוה, אלא בתורת משל ודמוי לדברים שנודעים בינותינו למראית העין, כי היכי דדברה תורה בלשון אדם, דהא נביאים הכי ממתלין ואמרין: עין ד׳, אף ד׳ וכו׳, ולא על פשטיה, אלא בתורת משל ולשון בני אדם. ולא חכמי ישראל בלבד אמרו כן, אלא הרבה מחכמי יְוָנים (!) וזולתם אמרו, שיש מן העננים, שהם מלאכים ושרים, ומהם קול רעמים וקול זוועות ומהם בורקי ברקים, ואף מקרא כתוב במלאכים: ונגה לאש ומן האש יוצא ברק. דעו כי אנו מעוּדנו אין דרכנו לחפות על דבר, ולפרש אותו שלא מדעת מי שאמרו, כדרך שאחרים עושים, והרי אנו מפרשים לכם דעתו של תנא זה ותֹכן כוונתו ואמתת מה שהיה סבור, ואין אנו ערבים עכשיו, שהדברים — הלכה. ודאי משניות הרבה יש שאינן הלכה, ואנו מפרשין אותן אליבא

1) הרכבי, ט״ו, רמ״ח, שנ״ג

2) „מפתח״, 196.

3) בהקדמה ל„מנורת המאור

כפי הנראה, מאיטליה, היה מַרבּה את ידיעת הירושלמי בקירואן, ששם למדו עד הזמן ההוא ביחוד את הבבלי, תחת השפעת הגאונים; ובזה רגילים לבאר את העובדה, שבנו של ר' חושיאל, ר' חננאל, ותלמידו – ר' נסים – שניהם עסקו בהתמדה בתלמוד הירושלמי. שבאמת היה הירושלמי משמש יסוד להלכה שמתהלכים בה בחיים, – יוצא לנו מתוך השוָאת כמה מקומות הלכיים ב„פסיקתא", שנתחברה באיטליה, עם המקומות המתאימים בשני התלמודים, שמזה נראה, שהיו פוסקים ההלכה כירושלמי גם בנגוד לבבלי 1). חוץ מזה מגַלה לנו ר' חננאל בפֵרושו לשבת, דף ע"ד, ע"ב: „ואעפ"י דגרסינן בבבלי כך וכך, כיון דאשכחינן מפורש בתלמוד ארץ ישראל, – כוותיה עבדינן".

למוד האגדות והמדרשים. אנו לא נתעכב כאן עוד על דרך הוראת ההלכה בישיבות, שהוא ענין הזקוק חקירה מיֻחדת לעצמו. אסתפק רק במה שאעיר, שההלכה היתה הלמוד העִקרי בבבל וגם באפריקה הצפונית ובספרד התלויות בה, בנִגוד לארץ־ישראל ואיטליה, שבשבילן היו ימי הגאונים – התקופה הקלַסית לחבּוּר המדרשים: מדרשי רבות, תנחומא, ילמדנו (ארץ־ישראל); פסיקתא, סדר אליהו רבא וזוטא (איטליה). אין זאת אומרת, שבבבל זלזלו לגמרי בלמוד אגדות; להפך, אנו רואים מתוך התשובות, שהיו הגאונים בקיאים במדרשות, שהרי הם סומכים עליהם לפעמים ואומרים למשל: „לא מצינו ללשון הזה עיקר אלא באגדה של ויקרא", או: „ובהגדה דויקרא דר' תנחומא תנא וכו'" 2). המדרש היה לגאונים עד ימי רב סעדיה גאון השיטה הנאמנה הראשית לפֵרושי המקראות, שהרי מצאו במקרא הרבה פסוקים קשים, שאינם נתּנים להתרגם כל־צרכם, שאפשר רק לדרשם, אך לא לעמוד על פשוטם: ולכן היו מזרזים את העם לעַיֵן במדרשות. אולם ביחד עם זה היו מפנים את לב ההוגים באגדות לַדָּבר, שערך המדרש כלול רק ביפיוֹ, אבל אינו נותן פשוטו של מקרא, ועל־כן יש לפסוק אחד דרשות הרבה. הרעיון הזה קשה היה, כפי הנראה, לרבים לתפסו, והגאונים הצרכו להסבירו באריכות יתֵרה: „המתרגם פסוק כצורתו" וכו', – כתב הגאון, – כך ראינו, כי זהו המעתיק פסוק מלשון ללשון, ואומר: כך אמר משה, ולכך נתכַּוֵן, כגון „את והב בסופה", שרבים חפשו ולא על אמתתו מתכן הלשון, וכמו „פחז כמים אַל תותר", – אלה המקראות והרבה כמותן אינן יוצאין בהעתקה, והמעתיקים ואומרים: כזה אמר משה רבנו – בדוי הוא. אבל הקורא הפסוק ודורש כתרגום דילן ובתורת הגדה, הרי זה נכון לומר, כי יש לומר כך ויש לומר כך, הלכך אגדות וקטנות וכל מדרשות נכונים הם ויש להביט בהן, וכל דבר נאה דורשים אותו, כי מה יעתיק אדם: „היעזב מצור שדי שלג לבנון", ומה יעתיק: „הֻדשנה מהלב" וכו'? – הסבור סברת, כי אסרנו

1) דוגמאות ראה Beiträge, עמוד 189 — 190.

2) הרכבי, מ"ט, רי"ט.

שהיו הולכים לשיטתם זו מתוך שאיפה לאחדות החיים הדתיים, מתוך חשש, שלא תֵעָשה התורה – שתי תורות; ויתכן, שתפקיד ידוע מִלאה בזה גם „אהבת המולדת", החֵפץ לעַלה ו[illegible] את סמכנותה של בבל, אפס אין לגַזם בערך התפקיד ההוא.

אף־על־פי שעשו את הירושלמי טָפל לבבלי, בכל־זאת היו לומדים אותו בישיבות. לכל הענינים הסתומים, המסֻפקים, התלוים ועומדים, בִקשו פֵרושים ופתרונים בירושלמי, הִשוו הגרסאות השונות, למדו מן המפֹרש בירושלמי על הסתום בבבלי, הסתַיעו בו וסמכו עליו. הגאונים רגילים לאמר: „ראינו, הקרנו או מצאנו בתלמוד א"י פירושו", או: „ואע"ג דלא מפרשא בגמרא דילנא, מיהו מפרשא בתלמודא דא"י", או: „ורבנן דתמן אמרין בה טעמא אחרינא, ודברים נראין הן", וכדומה הרבה מאד 1). בכל מקום שהירושלמי מביא הלכה או שמועה שאינה בבבלי או נותן טעם חָדש להלכה, יותר ברור והגיוני, שאינו מתנגד ומכחיש טעם הבבלי, – לומדים ממנו. הגאונים נקטו כלל זה בידיהם: כל מה שמצאנו בתלמוד א"י, ואין חולק עליו בתלמודנו, או שנותן טעם יפה לדבריו – נסמך עליו; אבל מה שחולק על תלמודנו – נעזבנו. וכן לגלויי מלתא דמסתמא הכא או דלא מפרשא הכא ולא מכחשא, נמי סמכינן עליה 2). ולכן לא יפלא, שהיו נוהגים בבבל בכמה מנהגים, שמקורם היחידי הוא הירושלמי. „הא מילתא איתא בי דינא בתרתין מתיבתא במנהגא, – כותב הגאון לפעמים, – ורבנן דהתם גרסינן ביה שמעתתא", או: „הא מילתא דמ"ר עמרם אע"ג דלא מפרשא בגמרא וקבלה היא בידנא, כבר מפרשא בתלמוד א"י, וכי הא מילתא דאיתא בידנא, מעשים בכל יום דמסתייעא מן תלמוד דא"י, דסמכי הוא" 3). אולם מכיון שלמדו בישיבות את התלמוד ביחוד בתור מקור להלכה השמושית, ומאחר שבבחינה זו היו מבכרים את הבבלי על הירושלמי, – לכן מובן הדבר, שלירושלמי היו מקדישים בישיבות בבל זמן הרבה פחות מאשר לבבלי. ובזה, כנראה, מתבאר הדבר התמוה לכאורה, שכבר הראה עליו ר' זכריה פרנקל, הינו, שהגאונים התקַשו לפעמים בענינים המפֹרשים היטב בירושלמי, כגון בענין אֹנס בקדושין 4), או בענין אונאה בקרקעות 5).

למוד הירושלמי בארץ־ישראל. לא כן היה היחס אל הירושלמי בארץ־ישראל ובאיטליה הקשורה בה קשר רוחני. כאן היו שוקדים על למוד הירושלמי ביחד עם הבבלי, מיַחסים לו כֹח מכריע בתור מקור להלכה, ולפעמים גם נותנים לו היתרון על־פני הבבלי. ר' חושיאל, שמוצָאו היה,

---

1) למשל: הרכבי, רי"ג, רמ"ג, רמ"ז, רנ"ז, רפ"א, שפ"ט ועוד.

2) ג"ל, מ"ון „מפתח", 256.

3) הרכבי, רל"ד, תל"ד.

4) ס"ק, ג, ג, ז; ירושלמי, קדושין, פ"ג, ה"ב.

5) ס"ק, ד, ב, י"ב; ירושלמי, כתובות, פי"א, ה"ד. ועַין על זה מחברתו של ר"ז פרנקל: Entwurf einer Geschichte d. nachtalmudischen Responsen, S. 90.

והמשמשת כעין מבוא לקבץ „שערי־צדק", שהרי אותה התשובה עוצמת את עיני הבק"ת וסותמת את פיה, כשהיא מחלטת בלי פקפוק, שכח הגאונים יפה ככח תורת־משה: „כלם (כל דברי הגאונים) — דברי אלקים חיים, ואפילו במדרשו של משה רבן הנביאים לא ידחו אותם ממקומם, וחכמתם ופלפולם — הוא הדבר אשר צוה ד' אל משה, ואעפ"י שאומרים: הכי היא, ואין מביאים ראיה באיזה מקום הוא, אין לחוש על דבר קטון וגדול, וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם, כחולק על ד' ועל תורתו". אך מן הסתירה הזאת יוצא לנו רק זה, שטעות היא ביד אלה מן החוקרים, המשערים ביחד עם בעל „דור דור ודורשיו", שהתשובה הנ"ל יצאה באמת מפי רש"ג. אם גם נחשב למגזמים את דברי הרכבי, החושב תשובה זו למזיפת מהחל ועד כלה 1), וכן את דברי שד"ל, שכתב: „דע שהתשובה שבראש ש"ץ המיוחסת לרש"ג, אין ספק אצלי שהיא מזויפת, וחלילה לרש"ג שיאמר: כל החולקים וכו'" 2), — בכל־אפן עלינו לשער ביחד עם יואל מילר, שבתשובה זו חללו ידי מעבדים מאחרים 3).

ערך התלמוד הירושלמי בבבל. יותר משלמדו בישיבות את התורה שבעל־פה בגלל ערכה העיוני והחנוכי, למדוה בתור מקור להלכה שמושית היה. ליסוד ההלכה המעשית נחשב בשתי הישיבות התלמוד הבבלי. במקומות המרבים, ששני התלמודים סותרים זה את זה, היה הבבלי לקו ולמשקלת. „אנו על תלמוד שלנו סומכים, — מחליטים הגאונים, — ומאי דפסיק הכא, לא חיישינן למאי דאיתא התם", או: „תלמוד שלנו שעליו אנו סומכין ועליו כל ישראל סומכין — מכריע" 4). הם לא נמנעו לפעמים מלהביא גם את דעת „תלמוד ארץ ישראל" 5) בענין הנדון, אך רק כדי להטעים, שתקנות חכמי בבל עדיפות טפי, ובהן נתחיבו כל ישראל לשמרן ולעשותן. על־פי־רב היו גם מקדימים לדברי הירושלמי, ואומרים: רבנן דא"י הכי קעבדינן. או: לרבותינו שבא"י כך וכך. — אך כל זה רק כדי להוסיף: ואנחנא הכי חזינן. או: לרבותינו שבבבל אינו כן, הלכך הא מלתא שלא כדין הוא, ולא תסמכון עלה 6). את היתרון, שהיו נותנים לבבלי, היו הגאונים מבארים באחור זמן חתימתו, במה שלפני עורכיו כבר היה מנח הירושלמי ערוך וחתום, ולכן, אם נטו מדרכיו, חזקה שלא עשו כן בלי טעם מספיק: קמייהו הוה תלמוד א"י, וידעו טעמי דקמאי, והלכה כבתראי 7). אך יש כאן מקום לשער,

1) עין פתיחתו ל„זכרון לראשונים".
2) „בית האוצר", עמוד ק"ב.
3) „מפתח", עמוד 182, בהערה.
4) ג"ל, מ"ן; הרכבי, שמ"ט.
5) כן יקרא בספרות הגאונים, ולאחר־זמן החלו לקרא לו „ירושלמי", — ובטעות, שהרי בימי אמוראים לא היתה ישיבה בירושלים.
6) למשל, הרכבי, רל"ב; ג"ל, ע"ח.
7) „מפתח", 256.

ועל־ידי תלמידיהם. אבל אפיָני מאד הדבר לתכונת הגאונים, שההשתדלות ההיא לא היתה מונעת אותם כלל מלטעת בלב שומעיהם רגשי כבוד למנהגי העם המקומיים, ולו גם בלתי מתאימים לאלה שבבבל. גם כשהיה המנהג המקומי חסר יסוד נכּר, – ולא רק שלא נהגו בו בבבל, אלא להפך היו שם מפרסמים דברי חכמים קדמונים כנגדו, – גם אז לא צוו הגאונים לבטלו, אם נהג בו העם מזמנים קדומים, אלא השתדלו למצא לו סמך. כן אנו שומעים, למשל, את הגאון מדַבר רכות לשואליו: אין אנו נהוגים בזאת, ומלתא דנקיטא מפומא דרבואתא דעלמא, איתני עולם, דלא למיעבד הכין, ואתון – אי ניחא מלתא לכון למדחא מנהגכון, – כמה שפיר וכמה יאה! ואי קשיא מלתא משאר עמא דנקיטי מנהגא וקשה למיעקרנהון מיניה, אית לכון למיסמך אהא דאמרינן וכו׳ [1]). אין לשַנּות את המנהג שנשתרש, אם השנוי קשה לרֹב הצבור או עלול להביא לידֵי מחלֹקת. אי־אפשר להורות לרבים ולאסור להם מה שנהגו בו התר, ואין רֹב הצבור יכול לנהוג בו אסור. ו„אדות מנהגים שלנו, אם נקל הוא לצבור שלכם לשנותם, מה טוב; ואם עי״ז תהיה מחלֹקת בצבור, מוטב שתחדלו ותעשו כמנהגכם״ [2]). אין מנהג לישראל שאין לו יסוד, ואף־על־פי שלא ידענו לו טעם, צריכים אנו לחוש, שלא על־חנם נתפשט בישראל, ולכן צריך מנהג המקום להיות השליט והמכריע בשאלות החיים, ד„עיקר מלתא לפום מנהגא, להכין דיינין בכל אתרא כמנהגיה״ [3]).

ד ר ך ה ב ק ֹר ת. ביחד עם השפעת הגאונים על תלמידיהם לכַבד את העם ואת מנהגיו, היו בכל־זאת מורים להם לפעמים את דרך הבקֹרת ביחס לאבטוריטטים קדומים. אנו מוצאים מחלֹקת בין הגאונים, יש שמכשירים ויש שפוסלים. כן מצאנו, למשל, את ר׳ מתתיהו גאון חולק על מר עמרם ומר נחשון [4]). יש שהם דוחים בהחלט פֵּרוש או תקון של גאונים, שקדמו להם, ואומרים: הא דאשכחתון, או דכתבתון משמא דפלוני הגאון – לא שמיעא לנא ולא סבירא לנא [5]); או מזלזלים בהם בדרך־כבוד ואומרים: ושהוקשה לכם תשובתו (של מר שר־שלום), טעמו של ש״ש גאון לא ידענו, ואין מן הדין להשיב על דבריו לאחר מיתה, שכך שנינו: אין משיבין את הארי לאחר מיתה. הלכך גם אנו נמי אין אנו יכולין להשיב על דבריו כל עיקר, ואין אנו מבטלין אותו ואין אנו למדים ממנו [6]).

את העובדה הזאת, הבלתי־מוטלת בספק, שהיו הגאונים מתיחסים יחס של בקֹרת זה אל זה, סותרת לכאורה התשובה הידועה המיֻחסה לרש״ג

1) הרכבי, ס״ה.
2) הרכבי, ר״ח, בשפה הערבית; ג״ק, צ״ב.
3) הרכבי, שפ״ט; ג״ל, י״ד.
4) הרכבי, תקי״א, תקמ״ד.
5) למשל, הרכבי, ס״ט; או: ג״ל, כ״ח.
6) ש״ץ, ד, ה, מ״ו.

קבלות שבעל־פה. מלבד הגרסאות והפֵּרושים העתיקים היו התלמידים מוצאים בישיבות גם קבלות ומנהגים עתיקים, החשובים מאד לקביעת ההלכה למעשה. קצת מן המנהגים האלה היו עתיקים כל־כך, עד שהיו מיחסים אותם לתקוני הנביאים, שנבאו בבבל, כמו המנהג, למשל, להקהל בבית־הכנסת בבֹקר השכם לפני התפלה, לאמר מזמורי תהלים ולעַיֵּן בתורה. „כך מנהג בבבל מתחלת גלות ראשונה, — מסַפּר הגאון, — שכיון שגלו לבבל ונמעט התלמוד ובטלו המלמדים מצער גלות, נתקבצו ישראל אצל נביאים ובעלי תורה, אמרו להם: אנו יש עלינו טרח ומחיה פרנסה, בשבתות וי״ט מיהא שיש לנו פנאי נשב בטלים ונישן כל הלילה, תיקנו להשכים לבה״כ ולומדים עד שחרית״ 1). בישיבות בכלל היה חי זכרון האמוראים והסבוראים, ביחוד זכרון הגאונים הראשונים וכל פרטי חייהם ופעֻלתם, דרכי למודם ומנהגיהם. רש״ג מסַפּר, למשל, בענין זה: אנחנא בריר לנא טובא מאי דהוה ביומי דר׳ פלטוי ומר׳ אחא ומר׳ מתתיהו גאונים נ״ע, דוכתיה דכל חד וחד ומושב דיליה והרבה משיחות די להון וכו׳, היכא הוה יתיב ומאי דריש ומאי איתמר במתיבתיה, ואית מדינאי ושמועות דקיימו בליבנא כמאן דחזיניה ושמעיניה 2).

המנהגים שנתקימו בבבל היו נחשבים לענין של חובה לכל קהלות הגולה, בגלל עתיקותם ויחס הכבוד אליהם בישיבות. בתשובה על שאלות הקהלות בדבר איזה דין ומנהג היו הגאונים מודיעים פרטי הענין ומבססים הדבר בנמוק קצר: כך מנהג בשתי ישיבות. או כותבים בזה הלשון: מנהגא במתיבא כך וכך, ולא שינה אדם בישיבה מעולם, וכך ראוי לעשות. או: מעשים בכל יום נעשים בבבל כך וכך, ולכן כך הדין. ולהפך, כשהתנגדו הגאונים לאיזה מנהג, היו כותבים: לא שמיע לנא במתיבתא 3). לדברי הגאונים בדבר מנהגי הישיבות נשמעו בכל תפוצות הגולה, ושקדו לקַיֵּם אותם לכל דקדוקיהם. יוצאת מכלל זה רק ארץ־ישראל, ביחד עם ארץ איטליה הקשורה בה, שהיא התירה לעצמה לנטות מדרכי בבל ולהחזיק במסורות ומנהגים מיֻחדים, ביחוד במקצוע העבודה בבית־הכנסת. דַי לנו להעיר, למשל, שר׳ חננאל, בן ר׳ חושיאל האיטלקי, מַטעים בפֵּרושו מסורות וקבלות מיֻחדות, בנגוד לאלה המקֻבלות בידי הגאונים, כשהוא אומר: ראינו לרבותינו הגאונים זצ״ל פירוש זולת זה, אבל זהו קבלה ומסורה בידינו. או: רבותינו הגאונים פרשו פירוש אחר, ואנו כתבנו מה שקבלנו 4), וכדומה.

הישיבה והעם. הגאונים היו בטוחים ולא היו מפקפקים, שרק קבלותיהם הן הנאמנות, ולכן השתדלו, מתוך שאיפתם לאחדותן הרוחנית של קהלות ישראל המפֻזרות, לפרסם בעם את מנהגי בבל על־ידי תשובותיהם

1) ג״ל, פ״ז.
2) גמו״מ, ק״מ.
3) למשל, הרכבי, ו, ז; או ג״ל, ס״ד, פ״ב.
4) עַיֵּן בזה דה״ר, קמ״ז.

מן מרנא שמואל אבוהי וכו׳; או: ומן כמה שנין אשכחנן נוסחא עתיקא גמרא דמשני לישניה מן לישנא דילנא, והכין כתיבא הא שמעתא [1]). וגם הגאון מצדו היה מעיר את שומעיו על הנחיצות לחקור ולדקדק יפה בנוסח בכל מקום הקשה להם בתלמוד, לעיין בכל דבר שמסתפק להם כיצד עקרו ואם אינו טעות־סופר; והיה מודיע להם איך גורסים בישיבה ומה כתוב בנוסחאות של ספרי הישיבה [2]).

פרושי התלמוד. לא פחות מתקוני הגרסאות היו חשובים הפרושים והבאורים, שהיו הגאונים מפרשים לתלמידיהם בישיבות. כאן נמצאו פרושים עתיקים, שנתחברו עוד על־ידי הסבוראים, ושבהם היו הגאונים משתמשים תמיד בדיוק ובזהירות רבה. בפרשם לתלמידים את התלמוד, היו מגלים להם את המקור, שממנו שאבו את פרושיהם: אלין מלין בסדור הזה ובלשון הזה אתאמרו משמא דרבנן סבוראי ותדיר בפומייהון דכולהון רבנן. לפרושי הסבוראים הוסיפו עוד הגאונים הקדמונים את פרושיהם הם, שהתפשטו במשך הזמנים בעם, כפי שנראה מדברי הגאון: וסדירן בפומא דרבנן משמא דרבוותא ראשונים דמן בתר סברא, כי היכן דסדיר גמרא, אלין מלין בלשון הזה, או: אנן קא חזינן גאונים ז״ל מן יומי דרבנן סבוראי, דכתבי לכל אתרוותא פשוטי וכו׳ [3]). פרוש כתוב על כל התלמוד לא היה בידי הלומדים. אבל פרושי הסבוראים היו נמסרים בעל־פה או ברשימות מדור לדור, וידיעתם היתה חובה לכל תלמידי החכמים (ו„תדירין בפומייהן דכולהון רבנן בתלמוד״); פרושי הגאונים הראשונים לא היו נלמדים באפן אחד בישיבות, אולם גם הם מקבלים במשך הזמנים צורה מסימה ונסדרים, „כי היכן דסדיר גמרא״. רש״ג משוה שיטת הוראת התלמוד בתקופת הגאונים לשיטת ההוראה של תנאים ואמוראים; מחסר פרוש כתוב המשתף לכל, היו הבאורים הבודדים דומים זה לזה רק בתמצית תכנם, אבל נבדלים בדרך הרצאתם, בהתאמה לתכונת נפשם של המורים ולצרכיהם וכשרונותיהם של התלמידים, פעמים היו קצרים ומצמצמים ופעמים מפרטים ומסברים באריכות. „לא הוו להון, — מספר רש״ג באגרתו, — להנך קמאי עד דאיפטר רבי חבור כתוב וגרסין ליה על פה, כגון פרושי כתיבי להו דמפרשינן השתא אנחנא לתלמידי דילנא דכולהון גרסין ליה, והאי כתיב באנפא חדא והאי כתוב באנפא הדא; הכי הוו מפרשין משנתהון, וקרו להו לפירושיהון תלמוד. והכי הוה בעידנא דרבנן קמאי, כדמפרישנא אנחנא השתא פירושי דילן, כל חד וחד מן רבוותא כדחזי, ומגמר לכל חד וחד מתלמידים לפום מאי דצריך ולפום מאי דיכיל מנהון. איכא דאמרי להו ראשי דברים ועיקרן, ושארא מבין מדעתו, מנהון איכא דצריכא למפשט וארווחי להון ולדמויי להן דמויי״.

---

1) הרכבי, רכ״ט, של״ד.

2) למטל ג״ק, ע״ח.

3) הרכבי, רי״ד. ועין דה״ר, 184.

תרביצה. בתור שומעים חפשים היו נכנסים אל הישיבות גם תלמידים שאין להם הידיעות הדרושות. להכשרתם של אלה היו מתקימים, כפי הנראה, על־יד הישיבות בתי־אולפנא מיחדים, המכנים „תרביצות". על הסתדרותן הפנימית של התרביצות אין לנו במקורות כמעט שום ידיעות. הן נזכרות בתשובות רק במקרה, כשהגאון מדבר על גרסאות מספקות בתלמוד, ונראה אז, שעם גרסאות התרביצה היו מתחשבים רק לעתים רחוקות [1], ועל־פי־רב היו דוחים אותן וחושבים למשבשות. על גרסה משבשה, לדעת הגאון, הוא רגיל לאמר: „טעות סופר הוא, או שיטפא דתלמידאי תרביצאי, שלא היו בקיאין, כדרך טעויות הרבה שמצויין בשיטפי דתרביצא" [2]. יש משערים, שבתרביצות היו לומדים התלמידים שלא היו מכשרים כל־צרכם כדי להתקבל בישיבה, וגם החכמים שלא רצו להכנע לתכנית־הלמודים הקבועה בישיבה. בשעה שבישיבה היו לומדים בכל „זמן" מסכת אחת לפי בחירת הגאון, כדי שיהיו מוכנים לפרושי הגאון בירחי כלה, — היו לומדים בתרביצה כל אחד מה שלבו רוצה. גם התרביצה היתה שולחת את לומדיה אל הישיבה, אבל רק בתור שמעים חפשים; הם לא השתתפו בפלפולים, לא קבלו הספקה ולא היו מחיבים לקים דרישות ראש־הישיבה בענין חמר הלמוד. ר' נתן הבבלי מספר על ענין הלמוד בבתי־המדרשות בזה"ל: „כל אחד מן התלמידים במקומו גורס ומעיין כל אותם ה' חדשים המסכתא, שאמר להם ראש ישיבה בצאתם מעמו, ובאדר אומר להם: מסכת פלונית נפרש באלול, וכמו כן באלול אומר להם: מסכת פלונית נגרוס באדר. וכל השורות אינן הולכות מעמו, עד שמודיעם המסיכתא שיתעסקו בה כל אחד ואחד בביתו, ולשאר התלמידים אינו צריך להודיע, אלא כל אחד ואחד גורס באיזו מסכתא שירצה" [3].

תקנת הגרסאות. כשהיו תלמידי־החכמים לומדים במקומותיהם את המסכת שנבחרה על־ידי ראש־הישיבה, היו נתקלים בענינים רבים בלתי־מובנים, שעוררו בהם ספקות באמתות הנוסח. כזאת נראה מכמה תשובות של הגאונים, הכותבים, למשל: ואמרת שיש שבוש בנוסח שלכם, או גירסא בעיתון דאית בנוסחיכון חלופי ברייתא, או: ותבעיתון למיכתב גירסא דברייתא [4], וכדומה. ולכן היו הולכים לסורא או לפומבדיתא קדם־כל כדי לקבוע הנוסח הנכון, מפני שבשתי הישיבות, אשר בהן נוצר ונערך התלמוד, היו העתקות עתיקות ויקרות וגם קבלות נאמנות שבעל־פה, הנחוצות להשואת כתבי־היד ולתקנת הגרסאות. כן אנו שומעים, למשל, את הגאון אומר: אנחנא הכין גריסנא משמא דמאן דקביל מן מרנא גאון יהודה, דקביל

1) הרכבי, רכ"ט.
2) ג"ק, ע"ח.
3) עין ברור הדברים הללו בדה"ר, ח"ג, עמוד קי"ג—קי"ט.
4) ג"ק, ע"ס—פ"א.

מבית דוד ובית ראש־הגולה, אך אבותיו שבקו ברצונם הטוב „כל הני אורחתא בישתא דנשיאות וצריכו ברבנן במתיבתא למיבעא ענוה ושפלות ונמוכות". וכן נהגה רש"ג את דרך הדורות האחרונים, המשתבחים ו„מתרברבים" ומגלים בזה את קטנותם הפנימית: „הדורות הראשונים, שהיו גדולים מאד, לא היו צריכים לרברבם לא ברבן ולא ברבי ולא ברב, וסדור בפי הכל: גדול מרב – רבי, גדול מרבי – רבן, גדול מרבן שמו".

תלמידי הישיבה. ביחד עם החכמים היו נקהלים אל הישיבות גם טובי תלמידיהם, עד ארבע מאות איש בערך, לפי ר' נתן הבבלי. מפני קשי הנסיעה בימים ההם, מובן שרב התלמידים האלה היו מבבל. אולם באו גם מארצות רחוקות. ר' שמואל הנגיד מעיר בקינתו על רה"ג, שהוא העמיד תלמידים לא רק מארצות הישמעאלים, אלא גם מארצות הנוצרים: „ילדים לו בכל ארץ ערבית ואדומיה, אשר גדל עלי תלמוד וטפח להוריה". גם בתשובות נזכרים תלמידים מארץ אדום, היינו, מאיטליה [1], וגם מארץ יון. אלה האחרונים היו ביחוד רצוים לגאונים, מפני שהם היו בקיאים בלשון היונית, שלא ידעוה בבבל ושהיתה נחוצה להבנת מלים לועזיות מרבות, המצויות בתלמוד; ולכן בקשו הגאונים הוראה מפי תלמידיהם אלה בעניני הלשון השגורה בפיהם. כן מספר, למשל, הגאון בגלוי־הלב: „אנדיפא – אין אנו יודעין מהו, ועכשיו שאלנו את היונים התלמידים המצויין לפנינו מן קצטנטינה, ואמרו כי ידוע זה בלשון יוני וברור וכו'" [2]. יתכן, שגם ספרד היתה שולחת לכאן את תלמידי־חכמיה הצמאים לדברי תורה. בתשובות רבות נזכר חכם מפרסם מספרד, ר' אליעזר מן אליסאנו, שזכה גם לכנוי־הכבוד – „אלוף"; כן מספרת, למשל, תשובה אחת, שר' אליעזר אלוף מן אליסאנו המציא לגאונים מכשירי הסתכלות ללמוד ההלכה [3].

לחברי הישיבה מן המנין היו מתקבלים תלמידי־חכמים, בעלי ידיעות הגונות בתורה. מתוך תשובות רבות אנו נוכחים, שתלמידי הישיבות היו נחשבים לבני־סמכא בעם, עד שפנו אליהם בשאלות דתיות שונות. מי שנסתפק לו דבר, היה שואל מן התלמידים ועושה לפי פסק דינם [4]. התלמידים בעצמם היו משגיחים על קיום חקי התורה; והעם היו סומכים על הוראתם, אפילו כשבאו לעקור מנהג מקבל. רק המהדרים או המחזיקים בנושנות חששו למנהג הישן ובקשו הכרעה מפי הגאון. כן מספרת, למשל, שאלה אחת: „קמו תלמידים בזמן הזה וביקשו לשנות מנהגנו, וכשראו קהלנו ושמעו את הדבר הזה בהלכות וטעמים, מקצתן נתרפו ידיהם, והשאר עמדו על מנהגם הראשון, עד שתבא אליהם תשובת אדוננו" [5].

1) למשל גמו"מ, ל"ד.
2) הרכבי, רכ"ה.
3) שם, שפ"ו.
4) עין למשל ס"ק, ג, א, י"א.
5) גמו"ת, מ"ד.

להם רשות זו, ותפקידם היה רק לסַיֵם ולסַכֵּם את הדרשות והפלפולים, לנַסח אותם בנוסח קצר ובהיר [1]. משאר החכמים, מנהלי הלמודים בישיבה, נזכרים עוד במקורות: „ראשי סדרים״, – משגיחים על למוד מסכתות וסדרים שלמים בתלמוד; „ראשי פרקים״, – צופים ומפקחים על למוד פרקים בודדים; „ראשי מדרשים״ – מֻמחים במקצוע מדרשי־ההלכה; „תנאים״ או „משנים״, הקוראים בעל־פה משניות ובריתות ומפרשים אותן. תפקיד חשוב ואחראי מִלא גם סופר הישיבה, שהיה מַרשה בכתב את תשובת הגאון על שאלות הקהִלות הרחוקות; גם הוא נקרא „אלוף״. על יד הישיבה התקַיֵם גם בית־דין, שהיה פוסק שאלות דתיות ומשפטיות או מיד החלטות ראש־הגולה [2]. כאן פעל עוזרו הראשי של הגאון וממַלא־מקומו – דיינא דבבא או „אב בית־דין״. גם את משרַת הגאון, ראש הישיבה, היה האב מנחיל בירֻשה לבנו, אם היה ראוי לכך. אך על־פי־רֹב לא נמצא מבני הגאון אדם ראוי למלא מקומו, ואז היו בוחרים לגאון חדש באחד מחכמי הישיבה הזקנים ביותר. שהזִקנה היתה נחשבת למעלה יתֵרה לענין זה, נראה מן העֻבדה, שמלבד רש״ג ורה״ג לא האריך איש מן הגאונים במשרָתו שלשים־ארבעים שנה; הרֹב „מלכו״ פחות מעשר שנים, וגם המעוט, שעברו גבול זה, מלכו פחות מעשרים שנה. רק ההכרח הקשה מחַיֵב לפעמים רחוקות למַנות גאון ממקום רחוק, שלא מבני רבנן דמתיבתא, כפי שאֵרע, למשל, לרס״ג, שהביא אותו דוד הנשיא ממצרים, בשעה שהגיעה ישיבת סורא למצב דחוק מאד, עד שלפי רש״ג „איתמר ביני רבנן לבטולי למתא מחסיא ולמתייה מאן דמשייר בה לפומבדיתא״. כן רק במקרים יוצאים מהכלל נתמַנה לראש־הישיבה אדם, שלא הקדיש עצמו כֻלו לתורה, אלא עָסק קֹדם־לכן באֻמנות או במסחר. לכבוד כזה זכה רק האירג יום־טוב כהנא, מפני שאז „אידלדלא מלתא טובא במתא מחסיא, ולא אשתיירו בה חכימי, ולא הוו תמן רבנן כולי האי״; ופעם שנית לקח לו בחזקה מקום הגאון הסוחר העשיר והתקיף אהרן הכֹהן, שעלה לגדֻלה בגלל עשרו, ולא מפני שהיה ראוי לכך. למרות קצורם של דברי רש״ג נשמע בם היטב קול מחאת הישיבה נגד האלמֻנות הזאת: „מ״ר אהרן לא מבני רבנן הוה, אלא מן תגרי הוה, ומ״ר מבשר גאון סמכיה בדלא רבנן במתיבתא, ולאו מפני דהוה ראוי לגאונות, אלא דוכתיה הוה למ״ר עמרם ריש כלה, וקפץ עליה מר אהרן, והוה עז מאד, ודחיל מיניה מ״ר עמרם ואזל לקמיה״.

אנו רואים אפוא אצל החכמים כנויי־כבוד מרֻבים. תכלית כל אלה הכִּבודים היתה לפעול על אהבת־עצמם של הלומדים ו„להרבות חכמה״ על־ידי „קנאה״ ותַחרות, – אם למרות הכַּוָנה הרצויה, הביאו אלה הנמוסים לפעמים לידי עלבון וקטטה, – ולכן הכירו טובי החכמים בריקנות הפנימית של התארים המפֹארים. שמענו לפָחות את רש״ג מסַפר, שהוא מזרע המלכות

1) Beiträge, 15—17; הערה אחרת עַיֵן דה״ר, עמוד ק״י.

2) עַיֵן למסל הרכבי, תקנ״ה.

אחד מהם ממונה על עשרה מן הסנהדרין, והם הנקראים אלופים״ 1). המקומות שבשורה הראשונה, וכנראה גם בשאר השורות של הסנהדרין, היו עוברים בירשה מאב לבנו, אבל בכלל התחשבו עם כל אחד, כדי להושיבו במקום הראוי לו, או לפחות לתת לו את משכֻרתו לפי ערכו. כך היה מנהגם: אם נפטר אחד מראשי־כלות, ויש לו בן הממלא את מקומו, יורש מקום אביו ויושב בו, ואפילו היה קטן בשנים. וכן מן החברים, כשיפטר אחד מהם, אם היה בנו ממלא את מקומו, יושב בו, ואין אחד מהם דולג על מפתן חברו. ואם אינו ממלא מקום אבותיו, והוא ראוי לשֶבת באחת משבע דרי, יושב בה, ואם אינו ראוי לשֶבת עמהם, יושב עם בני בי רב ועִם שאר התלמידים, ואם יהיה אחד מהם מהז׳ שורות גדול בחכמה מן האחר, אין מושיבים אותו במקומו, מפני שלא ירשו מאביו, אבל מוסיפים לתת לו יותר מחלקו מפני חכמתו 2).

חברי הסנהדרין מכֻנים בתשובות הגאונים בכנויים שונים: „סמוכים״, שקבלו סמיכה להוראה; „זקנים״ או „קְשישאי״, או „רבנן דדרא רבא״, וכל־זה בנגוד לאֲגדה אחרת של חכמים, הממלאים מקום סנהדרין קטנה, ונושאים שֵם בלתי־ברור: בני קיומי, רבנן דדרא דסיומא, או בקצור: רבנן דסיומי. מר עמרם גאון פותח את תשובתו לקהִלת ברצילונה: „קבלו שלום ממני ומר׳ צמח דיינא דבבא ומן רישי כלי ומכל החכמים הסמוכים, שהם במקום סנהדרי גדולה, ומן בני קיומי שהם במקום סנהדרי קטנה ומשאר חכמים ותנאים ות״ח שבישיבה כלה״. רבי צמח הַדַיָן כותב: שאלו שלום ממני ומן האלופים (=רישי כלי) ומן רבנן קשישאי דדרא רבא (=ע׳ סנהדרין היושבים בשבע שורות, לפי ר׳ נתן), שעומדים במקום סנהדרין גדולה, ומן רבנן דדרא דסיומא, שעומדים וכו׳. רש״ג ורה״ג מתחילים תשובה משֻתפת: קבילו שלמא מיננא ומן ראשי כלי וראשי מדרשי וראשי פרקי ומן רבנן דדרא רבא ומן רבנן דסיומי וכו׳ 3). קרובה ההשערה, שהכנוי „בני קיומי״ בתשובת מר עמרם כתוב בטעות תחת „בני סיומי״, וכי את הוראת המלה „סיום״ יש להבין כאן כמו שמבינים אותה בכמה מבטויי התלמוד, הינו, על ענין השלמת הדרשה שבבית־המדרש וסִכומה. כן מסֻפר, למשל, בתלמוד על ר׳ פפא ורב הונא, „דלא הוו בסיומא״ 4), או „אשכחיה לריש לקיש דיתיב וקא מסיים מתיבתא דיומא לרבנן״ 5), שרש״י פֵרש שם: „היה מחזר ושונה להם מה שדרש ר׳ יוחנן אותו היום, לאחר ששמעו כולם מפי הרב, חוזר ומכוונה בידם״. לפי השערה זו, היו רק זקני החכמים, כמו המֻסמכים להוראה שבארץ־ישראל, ראשים לפסוק הלכות, אבל צעירי החכמים, הינו, רבנן דסיומי, לא היתה

---

1) 2) מדברי ר׳ נתן בן יצחק הכהן הבבלי, המובאים בספר־יוחסין לר״ש שולם. עַיֵן באור הדברים אצל ר״י הלוי בדה״ר, עמוד 227.

3) עַיֵן „מהלֻקת״, 48—49.

4) ב״ב, כ״ב, ע״א.

5) ב״ק, קי״ז, ע״א

במוחות. למהלך־הלמודים המסדר דרוש היה מוסד, המתקן וקובע תכנית שוה לכל בתי־הלמוד, הבוחן לפרקים את ידיעות הלומדים, והראוי באמת בעיני העם לברר את הבלתי־מובן, לקבוע הלכות ולסלק מן הספקות. מוסדות כאלה התקימו, כפי הנראה, על־יד בתי־הלמוד העליונים שנקראו בעברית „ישיבות" ובארמית „מתיבתות כוללות" [1]). בשני החדשים הקודמים לחגים הגדולים, באדר ואלול, הנקראים „ירחי כלה", היו מתכנסות כנסיות גדולות של חכמים ותלמידיהם, שהסתדרותן היתה מסבכה למדי, והן היו כעין אוניברסיטאות עממיות.

הסתדרות החכמים בישיבה. החכמים היו מאגדים כאן לאגדות מיחדות, שנקראו בכנוי־הכבוד: סנהדרין גדולה וסנהדרין קטנה. המעלים שבהם מלאו תפקיד מיחד, בהיותם לעזר לגאון בהוראת העם במקצועות־התלמוד השונים. זקנים ומפרסמים מן החכמים היו להם, כמו בימי התלמוד, מקומות מיחדים, ויתרם ישבו באשר מצאו להם מקומות פנוים, כפי שמעיד רש"ג באגרתו: „הוו נפושי רבנן בההוא עידנא, מנהון איכא רבוותא דאית להו ספסלא בי מדרשא ויתבי בהו, ומנהון איכא רבנן אחריני דיתבי קדמיהון". מקומות קבועים היו רק בשבע השורות הראשונות, שבכל אחת מהן עשרה מקומות, ושבהן היו יושבים חברי הסנהדרין; בשבע השורות האלה, לפי דברי ר' נתן הבבלי, היה כל אחד מכיר את מקומו, ואין אחד מהם במקום חברו. חשובה ביחוד היתה השורה הראשונה. שבעה מן היושבים בשורה זו היו ממנים כל אחד על שורה אחת משורות הסנהדרין, הם נקראו „ראשי כלות", מפני שהם היו העוזרים הראשיים של ראש־הישיבה, היו דורשים לפני העם ומבארים להם, בשעה ששאר החכמים היו רשאים רק להשתתף בפלפולים. יתר שלשת היושבים בשורה הראשונה היו סגנים לראשי־כלות וממלאים מקומם כשנעדרו אלה בישיבה. ר' נתן הכהן מספר בזו הלשון: „זה סדר ישיבתם. ראש ישיבה יושב, ולפניו עשרה אנשים, והיא נקראת דרא קמא, ופניהם אל פני ראש הישיבה, והעשרה שיושבין לפניו, מהם ראשי כלות וג' חברים. ולמה נקרא שמם ראשי כלות? שכל

---

1) הרב שי"ר פרש ב„ערך מלין" זה השם מענין הישיבה של התלמידים הגדולים, שכבר קראו ושנו, על ספסלים, בעוד שהצעירים ופחותים במעלה היו עומדים. ומצא ראיה לזה ממאמר התלמוד, שעד ר"ג למדו תורה מעמד, מכאן ואילך — מיֻשב, ופרש המאמר על ר"ג דיבנה, שצוה לר' יהושע לעמוד על רגליו, כתלמוד שלא שמש כל־צרכו, ולאחר שהושיבו את ראב"ע בישיבה — נתוספו ד' מאות ספסלי, כדי שישבו כל התלמידים. אך למרות חריפות ההשערה, הענין לא נתישב בה, ועדין הוא תלוי ועומד, שהרי גם בבית־הספר ישבו התינוקות ואף־על־פי־כן לא נקרא בשם זה, ובן־סירא כבר ידע את הישיבה. ואולי נקרא בית־אולפנא לגדולים — „ישיבה", מפני שישבו שם בסדר ידוע. — בארץ־ישראל נקראו הישיבות — „חבורות": כנראה מנוסח „יקום פורקן": „חבורתא קדישתא די בארעא דישראל". עין „מחלקת", עמוד 8, וגרץ דה"ר, ח"ג, עמוד 156.

בבתי־המדרש הקבץ „הלכות גדולות" לר' שמעון מקהירא, שמלבד עקרי הלכות שבתלמוד נכנסו לתוכו גם כמה מתקנות הגאונים [1]; הקהלות שבאפריקה, איטליה וספרד היו להן גרסאות ועבודים מיחדים של זה הקבץ, שמהם הגיע לפרסום ביחוד נוסח ספרדים, שבעלי־התוספות מזכירים אותו בשם „הלכות גדולות של אספמיא" [2]). קבצי־הלכות קצרים ומצמצמים היו רצוים לרבים מן החכמים ותלמידיהם, כי הם היו פוטרים אותם מלמוד עצם התלמוד המיגע, ושלפעמים הוא גם בלתי־מובן להם לגמרי; אך דוקא בגלל זה, שהיו „ההלכות הקטועות" מסיחות את דעת הלומדים מן התלמוד במקורו ועושים את למודו למיתר – בגלל זה התקוממו הגאונים כנגדן בכל תקפם. מר צמח גאון השיב לשואליו: וזה שחקקתם לכם ב„הלכות", לא שמענו מעולם לא בכתב ולא בפה, ולא תטעו באותן הלכות קטועות. וכששאלו את מר פלטוי גאון: „איזה עדיף ומשובח: לעמוק בתלמוד או בהלכות קטועות, ולא שאלנו דבר זה, אלא מפני שרוב העם מטין אחרי הלכות קטועות, ואומרים: מה לנו לקושיות התלמוד" – השיב הגאון: „לא יפה הם עושים, ואסור לעשות כן, שהם ממעטין תורה, וכתיב: יגדיל תורה ויאדיר; ולא עוד, אלא שגורמים לת"ת ח"ו שישתכח, ולא נתקנו הלכות קטועות לשנן בהם, אלא למי שלמד תלמוד כלו ועוסק בו, כי אם מסתפק לו דבר, ואינו יודע לפרשו, מעיין בהם" [3]). אם גם הגאונים בעצמם חברו לפעמים פסקי־הלכות על הסדר, כמו רב האיי גאון [4]), אין זאת אלא מפני שחשבום מועילים לחזרה, אבל כלם היו בדעה אחת, שיסוד הלמוד צריך להיות התלמוד. גם הגאונים המציאו ספרי־עזר ללמודים, אך לא במקום התלמוד, אלא כדי להקל את למוד המקור והבנתו. כן חבר, למשל, לצרך זה מר צמח גאון את ספר ה„ערוך", מלון תלמודי על סדר האלף־בית, מר שמואל בן חפני כתב מבוא לתלמוד, רס"ג ורה"ג כתבו פרושים למסכתות בודדות, ביחוד היו חשובים אלה הפרושים שנכנסו כלם לאחר־זמן לתוך דברי ר' נתן מרומי ורש"י, ולכן לא הגיעו לידינו.

ירחי כלה. כל החבורים וספרי־העזר הנזכרים לא היו מספיקים עדין ללמוד שגור ומרוח של התלמוד בבתי־המדרשות, ומה־גם שנתחברו הספרים הללו רק באחרית ימי הגאונים. לכן היו מתקשים בלמודם, ביחוד בתקופה הקדומה, לא רק התלמידים, אלא גם הרב היה נתקל לפעמים במלים ובבטויים קשי־ההבנה, בהלכות מקפחות ובלתי־מאששות, בסתירות שלא יכלו לפשר ביניהן, בהגזמות והגשמות שלא מצאו להן פתרונים, וכדומה לרב. הסבות האלה היו עלולות לגרום, אם לא לסגירת בתי־המדרש הגמורה, לפחות ללמוד שטחי ומרפרף, שלא באמונה, לרשלנות ולערבוביה

---

1) עיין למשל ג"ק, ס"ז ופ"ט.
2) פסחים, לז; יבמות, מ"ח.
3) ח"ג, ק"ן; דוו"ד, ח"ד, עמוד 17.
4) „מפתח", 52.

מחסר הפרושים לתלמוד, היה סגנונו החד והקצר, שפתו הבלולה, דרכי-הגיונו המיחדים – נבצרים ונשגבים מבינת הלומדים; האגדה הפליאה בציורי דמיונותיה, ואת ההלכה למעשה עם יסודותיה ונמוקיה אי־אפשר היה להוציא מתוך המשא והמתן, חלוקי־הדעות ומדרש הכתובים. ר' נסים, בעל ה„מפתח", התאונן, שעוד בזמנו ראה הרבה מן התלמידים, שלא עמדו על הקצור המיחד לתלמוד, „ויטרחו בבקשת ראיות ולא מצאו אותן, ותתקשה עליהם ההלכה – ותסתתם" 1). כדי להקל את למוד התלמיד והוראתו, נתחברו במשך הזמנים ספרי־עזר מיחדים, כגון „ספר תנאים ואמוראים", ספר ה„שאילתות", „ספר המתיבתות". הראשון מאלה הספרים שואף לאותה תכלית על־ידי בֵרור אישיותם של החכמים, ראשי המדברים בתלמוד, בתתו את שלשלת אבות המסרת מזמן משה בסדר כרונולוגי; חוץ מזה, הוא נותן כללים יסודיים לקביעת ההלכה כאחד מן התנאים החולקים זה על זה, וגם כמה באורים של הטרמינולוגיה התלמודית ודרך הז"ל בפלפולם. ספר ה„שאילתות" הרי הוא תמצית קצרה של תֹכן התלמוד; תכליתו היא לתת את כל החשוב ביותר מן התלמוד בלשונו שלו, אך בקשר ובסדר ובלי פלפולים. הוא בורר מן ההלכה רק את הדברים, שנוהגים בחיי ההוֶה, ופוסח, למשל, על הלכות הקרבנות או דיני טֻמאה וטהרה; לעֻמת־זאת הוא מכניס אגדות הרבה הנעימות ומובנות למתלמדים, וביחוד יאריך בעניני מוסר, ב„חובות הלבבות", כגון אהבת רֵעַ, צדק ויֹשֶׁר, שורת הדין במקח וממכר, צדקה וגמילות חסדים 2), או יגַנה את המדות הרעות, כגון אונאה, קנטרנות ורכילות 3), וביחוד יטעים חובת אדם מישראל ללמוד את התורה וללמדה לבניו 4). בהרצאת החמר הולך רב אחאי גאון על סדר המקראות בתורה כדרך מדרשי ההלכה, למען ידע המתלמד את יסוד ההלכות בתורה הכתובה; אבל הוא נבדל לטובה מאלה האחרונים במה שהוא נותן לא מדרשים קצרים ומקטעים, אלא מאמרים שלמים על נושא אחד. לפי צורתו ספר ה„שאילתות" הוא קבץ של דרשות, כפי שנהגו בזמן ההוא לדרש באזני העם; כך יוצא לנו, אם נַשוה את השאילתות, המסַימות בבטוי האפיָני „ברם צריך את למילף", לדברי ר' נתן הבבלי (בס' יוחסין): „ופותח ראש גלות ודורש בענין הפרשה, וכשהוא גומר, מתחיל בבעיה, אומר: ברם צריך את למילף וכו'". „ספר המתיבתות" היה, לפי עדותו של החכם הקראי יהושע בן יהודה, „קיצור שני התלמודים של א"י ושל שנער" 5). לצרכים מעשיים היו משתמשים עוד, מלבד אלה, בקבצי־הלכות, שמהם התפרסם ביחוד

1) הר"ן בהקדמתו ל„מפתח"

2) שאילתא ב, ג, י"ד, כ"ז, ל"ד, ל"ה ועוד.

3) למשל: שאילתא ד, פ"ה, קכ"ט, ק.

4) שאילתא ז, ח, קמ"ב.

5) עין „השלח", 1914, ח"ה, במאמר של רה"ג.

ד"ר ש. י. טשרנא

לתולדות החנוך בישראל בתקופת גאוני בבל

סוף *)

בתי־מדרשות. מלבד חנוך ההמונים, צריך היה בית־הספר העממי לגדל ולהכשיר את טובי תלמידיו בשביל בית־התלמוד. בתי־תלמוד היו עדַין מועטים במספרם, ופעֻלתם הנכונה היתה אפשרית רק בסיוע שתי הישיבות, אשר בסורא ופומבדיתא. הם נמצאו עדַין אז בתקופת התהוותם; הרי זוהי ביחוד התוצאה של פעֻלת הגאונים במשך ארבע מאות שנה — יצירת בית־תלמוד, העומד ברשות עצמו. שמם המצוי של בתי־האולפנא האלה בערי־המדינה הוא „בתי מדרש", מפני שהלמוד שלמדו בהם נקרא על שם שיטת ההוראה — „מדרש". כן מספר, למשל, על ר' שמריה במצרים, שעמד בראש „מדרש קבוע"; ר' חושיאל כותב לאותו ר' שמריה, ש„קבע ישיבה עלי מדרש" 1), והראב"ד מסַפר על ראשוני הספרדים, שבאותו המעט שהיו יודעים בתורה היו „עושין מדרש". בבבל היו בתי־מדרשים כאלה, למשל, בשבחא, אשר בה הרביץ תורה ר' אחאי בעל ה„שאילתות", ובפירוז־שבור, אשר בה פעלו ראשוני הגאונים, ושבית־מדרשה הנקרא על שם ר' מארי התקַיֵם עוד בימי רש"ג. רב שרירא מסַפר לנו על זה באגרתו: בית מדרשו של ר' מארי זקננו נודע בפירוז־שבור, עד היום נקרא בי רב מארי, ורב יצחק גאון הוא שהיה בפירוז־שבור עת שכבשה עלי בן־אבוטאלב, ויצא רב יצחק מן פירוז־שבור לקראתו והקביל פניו 2).

ספרי־עזר לתלמוד. הלמוד בבתי־המדרש היה קשה מאד, כי הרבה מכשולים ומעצוֹרים היו על דרכו: לא היו העתקות התלמוד בשביל התלמידים במספר הדרוש, כתבי־היד היו משֻבּשים ומסֹרסים על־ידי השמטות;

*) ראֵה „התקופה", ספר י"ט.

1) Beiträge, עמוד 206.

2) עַיֵן על בתי־המדרש בדה"ר, ח"ג, עמוד 156, הערה ב, ועמוד 192 וכו'.

לפי הוראתי אין להפריש אלא בין שני סוגים של אין־סוף: אין־סוף בכֹח, הקטן לאין־סוף, האִינפיניטֶסִימַל, שהוא מעשה של תבונה, של שלילת הַמַּתָּן והפרדתו לאין־סוף; אין־סוף בפֹעל, הגדול לאין־סוף, שהוא מַעשה של שכל, של חיוב הַמַּתָּן והרכבתו לאין־סוף.

ה. השכל והתבונה אינם שתי שכבות נפרדות של דעת. בתחומי ההכרה הרי הם נכנסים זה לתוך גבולה של זה. השכל מְנַצֵּל את התבונה ובא ליחס בין קטנים לאין־סוף ולחַיֵּב מתוך שלילה. ועל זה — להלן.

*

הנטיה להבחנה כבושה כבר בשכבות התחתונות של חושיות. היא הנטיה החיונית לרבוי רְשָמים ומחִישוֹת, לרבוי הַפְּעָלוֹת ודִמויים מִשֶּׁל הדברים, ויש בנטיה זו לקליטת העולם ומלואו משום שאיפה לשלטון.

גם בשכבה התחתונה של הדעת, בשכבת השכל, עומדת שאיפת ההבחנה באפיָהּ החיוני, המעשי, השלטוני. שהרי השכל אינו בא אלא לשַמש לחושים ולמעשה, לשַמש לחיים.

אבל בשכבתה העליונה, בשכבת התבונה, מתעצמת שאיפת ההבחנה לעצמה ופורקת מעליה את עֹל שמושיה, והיא נעשית מטרה בפני־עצמה — בריה בפני־עצמה, המתקוממת כנגד החיים שהולידו אותה ומתעלה להפשיטם ולצרטלם, צוללת את הממש וממסמסת את ההויה החושית שנצטללה, — עד כדי הפקעת כל יש.

וגדולה סכנתה.

תרגום הַמֻּנחים שבמאמר זה

(עַיֵּן בבאורי הַמֻּנחים של תרגומִי „תורת־המדות“ לברוך שפינוזה)

דִּמּוּי — Vorstellung; הַפְעָלָה — Affekt; הִפָּעֲלוּת — Leiden (passio); זֶהוּת — Identität; חֶזְקָה — Mächtigkeit (מֻשג במתימטיקה החדשה); חֲפִיפָה — Kongruenz; חֲתָךְ — Schnitt (במתימטיקה); יֶדַע — Bewusstsein; כָּכוּת — כך־הוא (דוגמת איכות, כמות; מהות, למהות); כֹּח־הדמיון — Einbildungskraft; מַאֲמָרוֹת — Kategorieen; מְחִישָׁה — Wahrnehmung; מִכְלוֹל — Inbegriff; מִסְפָּר שׁוֹטֶה — Irrationalzahl (שמוש עתיק על דרך „הדס שוטה“, וכדומה, שכן הַפִּתַּגוֹראים הבחינו את המספרים האִרַציוֹנַלִּיים — הבלתי־מדברים, האלמים או החרשים — ἄ λογον בנגוד למדבר, אל ῥητόν — בחינת מספָּרים היוצאים מגדר השיטה); סֵרוּגִיּוּת — Diskontinuität; נִפְעָלוּת — Passivität; פַּעֵל — aktivieren; פְּעִילוּת — Aktivität; רְחָק — Dimension; רציפות (במקום), תכיפות (בזמן) — Kontinuität; תְּלוּת — Abhängigkeit; תְּנוּת — Bedingtheit.

יחס. זו מיַדַעת את החושיות, וזו מתיַמרת לדעת מחוץ לכל חושיות; זו רק מיַלֶדת, וזו מתגאה להוליד מאליה, להַוֵה את ההויה.

מעתה: שֵׂכל ותבונה, שתי השכבות של דעת, צרות הן אחת לחברתה.

ד. הקטן לאין־סוף והגדול לאין־סוף. דומה, אפי אחד של אין־סוף, וההבדל הוא רק בכמות, בגֹדֶל ובקֹטֶן. ולא כן. ההבדל הוא באפי. לא הרי מוצאו וגזרתו של הקטן לאין־סוף כהרי מוצאו וגזרתו של הגדול לאין־סוף.

הקטן לאין־סוף הוא מעשה של השכבה העליונה בדעת, של התבונה ולא של השכל. מעשה של הפרדה שאין עמה הרכבה, הפרדת הַמַתָּן עד כדי התפוררותו. מעשה של השתחררות הדעת והתעצמותה לעצמה מעֵבר לחושיות וכנגדה.

ואילו הגדול לאין־סוף הוא הבחנה שבשֵׂכל, לאמר, הבחנה בתוך החושיות ולא מעֵבר לה וכנגדה. הבחנה בתוך צורותיה של זו, הבחנת הכרחיות מן הסוג הראשון: מתוך אי־אפשרות לדַמות דִמוי של גבול למקום וזמן, דִמוי של לא־יש. הגדול לאין־סוף הוא מעשה של הרכבה, של סִינתֶזה לאין־סוף, מעשה הַמֻתנה בצורות אין־הסוף של ההסתכלות החושית.

הקטן לאין־סוף הוא שלילה לאין־סוף, הגדול לאין־סוף הוא חיוב לאין־סוף.

מדַיֵק אני ואומר: מעשה של הרכבה, מעשה של הפרדה. שכן הדִמוי כשהוא לעצמו אינו שולל את הסופיות. הדִמוי הוא תמיד חיובי ואין בו לא מן השאלה על סופיות ועל אי־סופיות ולא מן התביעה להמשיך המשכה לאין־סוף. הדִמוי הוא תמיד סופי, המחַיֵב את סופיותו. אבל הדעת, הבוחנת בדִמויים, מוצאת שאין לדַמות קץ ליֵשות. מחמת שאין לדַמות לא־יש, והיא התובעת מן הדִמוי להמשיך המשכה ללא־קץ. מעשה זה של דעת, המפַעֵל את הדִמוי, אינו הנחה חיובית של אין־סופיות, אלא תביעה של שלילת השלילה, שלילת הסופיות, מעין צִווּי: אַל תפסיק את דִמוי הַיֵשות, צא והמשיך אותו ללא־עמידה. הרי שאין־הסוף אינו עובדה, אלא עשיה, פונקציה של דעת בתוך הדִמויים.

פונקציה של דעת — אבל יש להפריש שוב ולהגדיר: שלילת הסופיות בגֹדל הוא מעשה של השכבה הראשונה בדעת, של שכל; שלילת הסופיות בקֹטֶן הוא מעשה של השכבה השניה, של תבונה. זאת־אומרת: השכל מסרב לסופיות בגֹדל, בהרכבה, ותובע גדול לאין־סוף; התבונה מסרבת לסופיות בקֹטן, בהרכבה, ותובעת קטן לאין־סוף.

אריסטו הפריש בין אין־סוף בכֹּח ובין אין־סוף בפֹעל. גאורג קַנטור מפריש בין שלשה סוגים של אין־סוף: א. אין־סוף הנכון, הַמֻחלט שאינו בהגדרה ואינו בהכרה, והוא מעבר לכל אין־סוף הַנִתן להגבלה (Infinitum). ב. אין־סוף כביכול, אין־סוף בכֹח, שעור משתנה, מתרבה או מתמעט מעבר לכל גבול סופי ואף־על־פי־כן הוא שעור סופי (Indefinitum). מסוג זה הוא האִינפִינִיטֶסִימַל. ג. אין־סוף בפֹעל, שעור מֻסים, בלתי־משתנה, ממעל לכל כמות סופית (Transfinitum); מסוג זה הוא הַמִכלול של כל הַמִסְפָרים הסופיים ושורות אחרות של מִספָרים לאין־סוף, כפי האמור למעלה.

הכיפות ובהבחנת אי־האפשרות של הפוך במהלך הזמן שהוא בן רחק אחד ואי־האפשרות על התהוות יש מן אין, שמהן נבנית ההבחנה של הסתובבות.

הצד השוה שבשני סיגי ההבחנה: החושיות היא המצע הן של ההבחנה מתוך נסיון מוחשי והן של ההבחנה הקודמת לנסיון, הן של אַפּוֹסְטֶרִיוֹרִי והן של אַפְּרִיוֹרִי. שכן זו האחרונה היא עוד במדה יתֵרה הבחנה שבחושיות – הבחנה בהכרחיות הכבושה בחושיות ומִתְנֵיה.

ב. כְּלֵי־מלאכתה של הדעת ותפקידיה.

הכֵּלים המיֻחדים לדעת במלאכת הבחנותיה בתוך המוחשות הם כלי הפרדה והרכבה. תפקידיה הם: קבע של זֶהות; שמוש בדִמויים שלעבר, דִּמויים שבזכרון, ובדִמויים שאין להם הַפְעָלות מכֻוָּנות, דִּמויי הדמיון; העלאת דִמויים לידי סמלים, באֵי־כֹחם של קבוצי דִמויים וממַלאי־מקומם, עד שאין ההבחנה זקוקה לדִמויים שבעין – העלאתם לידי מֻשָּׂגים, המרחיבים את שדה הידיעות דרך אותו שמוש בדִמויים נעדרים־נסתרים והמקמצים ברבויים דרך צמצום של אוֹדִיוֹת; הבחנה מתוך הַקֶּשִׁים, סִילוֹגִיזְמִים, הַמַּשְׁוִים דברים שונים על־ידי מה שהוא מְשֻׁתָּף לְכֻלָּם ויוצאים ללמד זה על זה, אם מן הפרט על הכלל ואם מן הכלל על הפרט, והרי הם מַרבים את ידיעותינו על־ידי סמנים מועטים בחינת באֵי־כֹּחַ של דִמויים רבים.

כללו של דבר: תפקידי הדעת וכליה הם מְשֻׁלָּה, אבל היא עובדת בהם בשדה זרים. קבע של זֶהות – היא קובעת בתוך דִּמויים, דִמויים נבוכים. מֻשָּׂגים – הם סמלי דִמויים וממַלאי־מקומם. הַקֶּשִׁים – הם שתופים וגזרות שוות במצע של דִמויים. חיי הדעת הם חיי טפיל, פַּרַזִיט, המנַצל את החושיות.

קַנט אמר: ההסתכלות החושית מְפַעֶלֶת (actuatio) את הדעת. לפי משנתי יש לאמר להפך: הדעת מְפַעֶלֶת את ההסתכלות החושית. הדעת מנַצלת את הכָּבוש בחושיות עם כשהיא מבחנת הבחנות של צרופים והפרשים בתוך „ההרכבה של שוניות הרבוי”, כבטויו של קַנט בנדון ההסתכלות החושית. גם צרופיהָ גם הפרשיהָ של הדעת הם ביחס לַמֻּרכב הנתון בהסתכלות חושית – מעשה אחד של הפרדה. אֱמֹר מעתה: זִקַּת הדעת לַמִּתְנֶיהָ של שכבת החושית היא תמיד זִקָּה של אֲנַליזה, זִקה של מְיַלדת.

ג. הדעת בשמושה לחושיות, הדעת בחינת מְיַלדת, קרויה: שֵׂכֶל. זו שִׁכבה תחתונה. ושִׁכבה עליונה לה, בה היא משתחררת מתפקיד שמושה ומתעצמת לעצמה, והריני מעלה עליה את השם: תבונה.

התחתונה מסתַיַּעת בחושיות ומסַיַּעת לה, העליונה מתקוממת כנגדה ונלחמת בה. התחתונה מוצאת את סִפּוּקָהּ כשהיא מיחסת בין מַתָּנים זרים, העליונה מסרבת לכל מַתָּן ובועטת בכל יחס, שואפת אל ראשית־אין, מבקשת את הַמֻּחלט. התחתונה מפרדת ומרכבת – שני תפקידיה אלה של קביעת־יחס הם, כאמור, מעשה אחד של אֲנַליזה לגבי הרבוי הַמֻּרכב שבהסתכלות חושית; ואילו העליונה אינה אלא מפרדת, מפרדת את הַמַּתָּן הפרדה לאין־סוף. זו מפשטת הפשטות לשֵׁם הבחנה בערכי יחסים, וזו מפשטת הפשטות לשֵׁם הכרה מעֵבר לכל

א. סוגי ההבחנות.

1. אפיה של הדעת היא הכרחיות. כל הבחנה היא הבחנת הכרח. בלי הבחנה אין הכרח בחושיות. הכרח הצורות של מקום וזמן, אף זה הבחנה של דעת בתוך מצע החושיות. בחושיות כשהיא לעצמה אין הכרחיות, אלא עובדיות, מתן כך־הוא. הדעת מבחנת בחינת ידיעה את ההכרחיות, הטבועה בחושיות בחינת כַּכּוּת; כגון, שאין שתי נקֻדות במקום אחד, שאין זמן אחד בשני רגעים. לאמר, היא מבחנת בעומד של מקום ובשוטף של זמן, בהכרח הצורה של זה־אצל־זה. ובהכרח הצורה של זה־אחר־זה. מתוך־כך היא מבחנת ברציפות מקום ותכיפות זמן, הואיל ואין לדַמות דִמוי של חסר־מקום או חסר־זמן, של לא־מקום או של לא־זמן. כיוצא בזה היא מבחנת את הַזֶהות (עַיֵן סעיף IV, סִמן ח).

שוב מבחנת הדעת עוד כמה סוגי הכרחיות, שהם בחינת עובדות שבחושיות; כגון, אין כלום מתהוה מן לא־כלום, הואיל ואין אנו יכולים לדַמות לנו התהוות יש מאין.

ההבחנות הללו וכיוצא בהן הן הבחנות הכרח מתוך שלילה, מתוך שלילת האפשרות של ההפך, מתוך נמנעות הדִמוי של ההפך. ומכאן שהבחנות הללו אינן בחושיות ובדִמויים בחינת ידיעות; שהרי הן נזקקות להשערת אותו הפך, שאינו בדִמוי ואינו אפשר להיות מדֻמה, כדי להכיר באפי ההכרח של אותו מאמר.

ההבחנות באפני־הכרחיות אלה הן הבחנות קודמות לכל נסיון או, כפי שנהוג לאמר, הן מן הַמֻקדם אל המְאחר. ראשונות הן במדרגת ההכרח ואם־כן גם במדרגת ההבחנה, אבל אחרונות הן במהלך התפתחותה של הדעת, שראשית דרכה היא הבחנה על יסוד הנסיון.

2. ההבחנה על יסוד הנסיון המוחשי אינה הבחנה על יסוד הנסיון בלבד. מדעת ושלא־מדעת היא תערֹבת שני הסוגים של הבחנה, הבחנת מֻקדם והבחנת מְאחר. כשם שהדעת מגעת לידי הבחנה של אַפרִיוֹרִי רק לאחר שנשתלמה דרך הבחנות של אַפוסטֶריוֹרִי והַמֻקדם שבטבע ההבחנה הוא מְאחר בזמן התפתחותה, כך להפך יש בהבחנת אַפוסטְריוֹרִי משום הבחנת אַפרִיוֹרִי, מעין אַפְרִיוֹרִי חוּשִׁי, גם שלא־מדעת; והַמֻקדם בזמן התפתחותה של ההבחנה אינו בלי קשר עם המְאחר בזמן, לאמר, עם הַמֻקדם שבטבע. הבחנת כֹּבד של גופים, של סדרי תנועה ומנוחה, וכדומה, קשורה גם שלא־מדעת בהבחנת רציפות, בהבחנת אי־האפשרות של התהוות כלום מן לא־כלום, ועוד; קשורה בהבחנות קודמות לנסיון.

כיוצא בזה ההסתובבות היא תערֹבת שני סוגי ההבחנות בבת־אחת. שכּן שני יסודות בה: דִמוי של זמן, של זה־אחר־זה, של א קודם וב מְאחר, ודִמוי של שני דברים מוחשים, הגלוים זה בזה. דִמוי של צורה ודִמוי של תכנים מסֻימים. אלמלא אנו רואים סבות ותולדות, לא היינו יודעים את ההסתובבות. אבל אותה ההבחנה מסוג השני, הַמְחִישָׁה של תְלות דבר בדבר, של מַתְנֶה ומֻתְנֶה, כבושה בהבחנה מסוג הראשון, בהבחנת הדִמוי של הכרח רציפות־

לאין־סוף, כשהוא מתיחס אל מנין אין־סופי ממדרגה עליונה לו. כך אפשר להבחין אין־סוף של הבחנות בתוך אין־סופיים, הבחנות ביחסים שביניהם.

וַדאי שהשורות של מִספָּרים לאין־סוף כל אחת מהן בפני־עצמה אינה במדידה ובמנין, אבל הן מסתַימות ומתבַּחנות כשהן בָּאות ביחס זו אל זו; מסתַימות ומתבחנות לא על־פי מנינם של יסודות השורה, אלא על־פי סדורם של אלה. סדור מנינם. שורת הַמִּספָּרים הזוגיים היא, בבחינת המנין, חלק בשורת כל המספָּרים הסופיים, אולם שתי השורות הן ממדרגה אחת בבחינה של חֳזקָה, הואיל וסדור מנינן אחד הוא ואפשר להקביל כל יסוד בשורה אחת אל כל יסוד בשורה שניה; מה־שאין־כן, למשל, בשורת הרציפות 0...1, שסדור יסודותיה הוא מסוג אחר.

זה כֹּחה של הפשטה. הַמִּספָּרים נתלשים מקרקע הדִּמויים ומסתמלים, עוברים ויוצאים מידי הערכת כמות לידי הערכת איכות, איכֻיות של כַּמֻיות. הבדל החֳזקָה שבין אין־סופיים מבדיל בין מנינים הבדל שבאיכות.

ביותר אתה מכיר את כֹּחה של הפשטה וסמליות — בתורת־ההנדסה מיסודם של רימַן וְלוֹבַּצֶ׳בסקי. תורת המרחב, הַמִּתנה כֻלה בהסתכלות חושית, אף היא נעקרה ממקום חיותה ונתפרצה מעֵבר לתחומי הדִּמוי. אבל מֶתַגֵאוֹמֶטְרִיָה זו, הקרויה לא־אַבקלידית, היא רק פרוֹיֶקציה של המרחב המוחש בבחינת אַבקליד ובנויה על יסודותיו אפילו כשהיא בנויה כנגדו וממעל לו. המרחב בן רְחָקים לאין־סוף וכל המרחבים הנגזרים ממנו (n, n — 1) אינם בחינת מציאות, אלא בחינת הַפְּשָׁטות, המרחיבות את מֻשגו של מרחב בן שלשה רְחָקים הנתון בהסתכלות חושית. תדע, כל הפשטה מקדמת לעצמה יסוד חושי שהיא מפשטת.

ז. על שאלתו של קַנט, אם 12=5+7 הוא משפט מרכיב או מפריד, הריני משיב: זה משפט מרכיב בשכבת הדעת על יסוד של הפרדה בשכבת הדִּמויים. בדִמויו של מִסְפָּר שנים־עשר אין הצֵרוּף של שבעה וחמשה. אבל אין הדעת מחדשת מה שאין כלל בשכבת הדִּמויים, אלא מה שאין בזו בחינת ידיעה. היא מפרדת את הדִּמוי של שנים־עשר, מבחנת בו את האחדים ומרכבת. היא מְיַדַּעת את הדִּמוי.

הרי כשאנו אומרים:

$$1:2-1=\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}\ldots \quad \text{או:} \quad \lim_{n=\infty}\left(1+\frac{1}{2}+\frac{1}{4}\cdots\frac{1}{2n}\right)=2$$

— וַדאי שמאמרנו זה הוא משפט מרכיב. בדִמוי וגם במֻשג של מִספָּר שנים או אחד — והן כל הַמִּספָּרים הסופיים נתנו להציעם בדרך התהוותם בתוך שורת מספָּרים לאין־סוף — אין הדִּמוי או הַמֻּשג של צרופי יסודות. אבל אותה הרכבה באה לאחרי הפרדה, או ביתר דיוק, ההרכבה באה תוך־כדי־הפרדה.

אף בּמַתימטיקה אין הדעת יוצרת, אלא מַבחנת בכָבוש ונתון.

VII

עכשָו אנו יכולים למַצות תמצית הדברים, לעמוד על דרכי עבודתה של הדעת בתוך שכבת ההושיות והדִּמויים ולסַמן את כֹּחותיה, שעל־ידם היא מבחנת את הבחנותיה ברשות הזרה, לאמר — לסַמן את כלי־מלאכתה ותפקידיה של המיַלדת הנראית כיולדת.

נתון בשכבת הדמויים החושיים. רק מתוך־כך נִתַּן לנו למנות מנין לאין־סוף, לאמר, לצרף אחד לאחד ולהמשיך דרך זו ולצרף שוב אחד, וכן הלאה עד־אין־קץ; אין קץ לצרופים, ורק משום־זה אין קץ למספרים. אם־כן מעשה הצרוף הוא אנטיציפַּציָה שבחושיות. אבל אין מנין מ[illegible]ם בדמויים עצמם בלי זִקַת דעת, הואיל ואין בהם מן הקבע. אחד, שנים, שלשה – יש כאן דִמוי של פחות ויותר, אבל לא של מנין. **המנין מקדים לו את הַזֶּהות, זהותו של אחד.** אם לא נקבע האחד קבע של זֶהות, קבע על אותו אחד בכל הצרופים, אין שנים, שלשה, וכו׳. שהרי מה משמעו של מנ[illegible] משמעו של מנין הוא מנין של אחדים, כאמור: אחד ואחד, אחד ואחד ואחד, וכן הלאה. וכשאין קבע זהות של אחד העומד בעינו, כיצד יִקָבַע מנין מ[illegible]ם, של שנים, שלשה, וכו׳? וקביעת הַזֶּהות היא, כמפֹרש למעלה, מתפקידיה של הדעת בזִקתה למוחשות. תסתַּיֵם שהמנין הוא הבחנת דעת בשכבת החושיות ודִמוייה.

זו ועוד. מעשה המנין, מנין הכמות, מפשיט את השוניות מעל־פני הדברים ומַפנה את דעתנו מן הבדלי האיכות ש[illegible]הם. אנו מונים אותם כאִלו הם שָׁוים זה לזה ומצרפים במנין אחד אנשים ו[illegible]; שאם אין שתוף ביניהם, כיצד יצטרפו למנין אחד? שוב אנו [illegible]ים, שהמנין המקדים לו הפשטת ההבדלים, הוא ממעשי הדעת, המשתמשת ביחידות הנתונים בתוך החושיות.

ה. כשאנו מונים 1+2=3 ומהפכים ואומרים 2+1=3 או 3=1+2 – הרי הפוך זה הוא מעשה גדול של דעת. מ[illegible] של הבחנת זֶהות, שנתנה להפכה והיא עומדת בעינה. בדמויים עצמם ש[illegible], שנים, שלשה או בדִמוי של אותה השוָאה (1+2=3) אין ידיעה זו. בלי ה[illegible] הדעת כל דִמוי הוא מיֻחד לעצמו ואין זֶהות לאותו דִמוי אחד, וקל־וחֹמר [illegible] השוָאה בין דִמויים שונים. אבל גם כאן אין הדעת יוצרת, אלא מיַלדת, [illegible] ביחס שבין דִמוי של אחד, דִמוי של שנים ודִמוי של שלשה – מיֻדעת [illegible] הדִמוי.

ו. גם בממלכת המִספָּרים ממַלאה [illegible] את תפקיד הַסִמול. היא מסמלת את הַמְּנֻפּרים (a, b, c...) ומנתקת אותם [illegible] הדִמויים, כדרך שהיא נוהגת בדְמויים שהיא מסמלתם דמות מֻשגים. [illegible] דרך ההפשטה.

עם התפתחותו של כח־ההפשטה ש[illegible], אנו מגיעים ליחס יחסים גם בין הפשטות ולסַדר כדרים בין אין־סופיים: [illegible] הבחנות בין קטנים לאין־סוף (dX, dX², dX³...) או בין גדולים לאין־[illegible] (ω, ω+1... 2ω, 2ω+1... nω... ωω). במקצוע זה, ביחוד **בתורת־החֶזְקה** של גאורג קַנטור, מתבלט אפיָה של יחסיות הקובעת מִסמָכים והפרשים בין [illegible] אין־סופיים. אנו מבחינים שורה אין־סופית של כל הַמִכפָּרים הסופיים, [illegible] שורה אין־סופית של כל המספָּרים הזוגיים בלבד או של כל המספָּרים הנפרדים, שורה אין־סופית של 1 ...0, שורה אין־סופית של (ω) ...2 ,1 ,0; של ...ω+1 ,ω; של ...2ω, 2ω+1; ...ωω ...nω. זאת־אומרת, אין־סוף ממדרגה ראשונה [illegible] (1 ...0) נעשה יסוד־בונה לאין־סוף ממדרגה שניה (...1, 2, 3), והאין־סוף [illegible] שניה נעשה יסוד־בונה לאין־סוף ממדרגה שלישית (...ω, ω+1) – לאמר, [illegible]ד שבאחד לסדור של רבוי אין־כופי ממעלה אחרת; המנין האין־סופי [illegible] ותוה משמש ראשית, מעין קטן

דמויים. שכן אחד מתפקידיה הוא הצמצום, החסכון בדמויים.

בבחינה זו יש לראות את המופתים — קודמים לכללים. הכללים הם קפולי־קפולים של מופתים, והמופתים חוזרים וגוללים את הקפולים, וממתחים ומרחיבים את הצמצומים ומשלשלים אותם עד מקום חיותן של ההבחנות, עד ההסתכלות החושית; חוזרים אחורנית כל אותה הדרך מן ממלאי־מקום של דמויים עד הדמויים הראשונים שבעין.

מעתה, כל המשפטים ההנדסיים אינם סינתטיים אלא למראית־עין, שכן הם מאחרים למעשה־ההפרדה ומקדימים לעצמם את המופתים האנליטיים.

ד. דומה, חכמת־המספרים, האלגברה, מגלה לנו את כח ראשיתה ומקוריותה של הדעת. שכן אינה בנויה לכאורה על ההסתכלות החושית ועל צורתה, המרחב. ואין לתמוה על הפתגוראים, שהיו מאלים את המספרים ומעריצים בהם את כל־יכלתה של הדעת וצופים על־ידם את סוד ההויה.

אבל אף חכמת־המספרים, אם שאינה סמוכה כל־כך להסתכלות החושית כמו חכמת־השעורים, אינה בחינת יולדת, אלא בחינת מילדת.

מנין לנו המנין? המספרים הם בעקרם מספרי־סדור והרי הם במצע הדמוי של זה־אצל־זה ושל זה־אחר־זה, דמוי של ראשון, שני, שלישי, וגומר. מספרי־הסדור, שהם מספרי־מעמד, יוצאים לידי מספרי־כמות, מספרי־מנין. מספרי־הסדור הם אחדים, אחד הראשון, אחד השני, אחד השלישי, וגומר. והדעת מבחנת בצורת־סדור זו, הטבועה בחושיות, מצרפת את האחדים צרופי כמות ומונה: אחד, שנים, שלשה, וגומר. זאת אומרת, היא מצרפת אחד לאחד. אחד ואחד — שנים, אחד ואחד ואחד — שלשה. וכן הלאה.

גם המספרים האלמים או השוטים, המספרים הארציונליים (כגון: $\sqrt{2}$), הם מעין מספרי־סדור, שכן הם מציינים סדרי נקדות בשורה מסימה, אם במשמעות של „חתך”, כהוראת דדקינד, ואם במשמעות אחרת.

המספרים השליליים אף הם מציינים יחסי סדור, יחסי מעמדים. כשאנו מסמנים את היחס שבין שתי נקדות על־ידי $4-1=3$, הרי נתן לנו להפוך את היחס שבין הנקדות ולסמנו לאחור על־ידי $1-4=-3$.

המספרים המדמים קרוים בדין: מספרי־נטיה, המסמנים יחס בין נגודים, כהוראת שמיץ־דומון. ($\sqrt{-1}$ בתור יחס אמצעי בין $\frac{-1}{-1}$ ובין $\frac{-1}{+1}$).

נמצאת למד: כל סוגי המספרים מתיחסים בעקרם על ההסתכלות החושית, אלא שהם יוצאים לידי הפשטות של משגים.

מה אם־כן ענינו של מנין? צרופי כמות בתוך מספרי־סדור. אמנם אתה מוצא, שיסוד יסודותיה של חכמת־המספרים הוא מעשה החבור. החסור הוא הפוך החבור. הכפל הוא רק סגנון הקצור של חבור. החלקה היא הפוך הכפל. השברים הם מסוג החלקה. המדרגות, הפוטנציות, הן ממעשה הכפל, לאמר, ממעשה החבור; כמו־כן הלוגרתמוס.

ומה טיבו של מעשה החבור? חבור של אחד לאחד. עכשו צא ובדק אותו מעשה: האחד והרבוי הם דמויים קודמים להבחנת דעת; אף הצרוף כשהוא־לעצמו (+)

ושל חלק – ואף־על־פי־כן יש והוא אומר, שהחלק גדול מן השלם אפילו כשהדבר במעמדו ולא כל־שכן כשאין הדבר במעמדו. כיוצא בזה אין הוא יודע, שבין שתי נקֻדות לא יתָּכן אלא קַו ישר אחד, משום שאינו מבחין כהוגן בדמויים שלו, דמוי השלם ביחס לדמוי החלק, דמוי הקו הישר ביחס לשתי נקֻדות. והבחנה זו היא דעת. אבל הדעת לא חדשה כאן כלום מה שאינו כבוש בדמוי ובהסתכלות ההושית.

והוא הדין בכללים. שווי שלש הזויות במשֻלש לשתי נצבות הוא הבחנה ביחס שבין שני דמויים, בין דמוי של תמונת משֻלש ובין דמוי של תמונה בעלת ארבע זויות נצבות, כמוכח מתוך מופתו של אותו כלל. או: אם שני קַוים ישרים נחתכים על־ידי קו שלישי והזויות המקבילות שוות זו לזו, הרי שני הקוים הם מקבילים – כלל זה הוא הבהנה ביחס שבין דמוי של קוים מקבילים ובין דמוי של זויות קדקדיות. או: אם בשני משֻלשים שתי צלעות והזוית הכלולה בתוכם שוים ביניהם, הרי הם משֻלשים חופפים זה את זה – כאן לפנינו הבחנה ביחס שבין הַדמוי של חפיפה ובין הַדמוי של משֻלש בצלעותיו וזויותיו.

קצורו של דבר. ההבחנות הללו אינן במצע החושי בחינת כללים או מֻשכלות־ראשונים; כללים וגם מֻשכלות־ראשונים הם ממעשי הדעת. שהרי החושיות כשהיא לעצמה אינה יודעת קֶבע, אינה יודעת לא זֶהות ולא סתירה; אינה יודעת אפילו, למשל, שהזויות הנצבות כֻּלן שוות זו לזו וגם לא שכָּל שִעור הוא שוה לעצמו. הדעת היא הקובעת. אבל מה היא קובעת? את המוכן לה בחושיות, את הנבוך והרופף שבדמויים.

מכאן, שאין מופתי הנדסה ראוים לשם מופתים חותכים אלא אם־כן הם גוללים ומפורשים את המקפל בכללים ומפוררים את הַמֻרכב שבהם עד כדי גלוי יסודותיו שבשכבה התחתונה, שכבת ההסתכלות החושית; פרט למופתים בלתי־ישרים, שאינם מן השם ורֻבם רק מעידים על עצמם שהם מיֻתרים, הואיל והם מֻרכבים יותר מכלליהם, לאמר, הם מרכיבים את הפשוט וחוטאים לתעודתם.

ג. מתוך שֶנִּתַּן לַדַּעַת כֹּח־הקִבָּצה ומתוך שֶנִּתַּן לה להשתמש בדמויים נצדרים, נסתרים, הַינו במֻשָּׂגים, היא יכולה להקיש וללמוד גזרות־שוות בין דמויים רבים, ללמוֹד הבחנה מתוך הבחנה ולבנות עליה על־גבי עליה. היא משוה בין הבחנות ומקבצתן קבוצות קבוצות עד שאין לה שוב צֹרך בכֻלן, אלא באחדות מהן, שהן משמשות בָּאות־כֹּח של האחרות וממלאות את מקומן הפנוי. אם שני קוים שוים לַקו שלישי, הם שוים בינם לבין עצמם, הרי ההבחנה בַקו אחד יוצאת לַלַמד גם על השני והשלישי, ושוב אין צֹרך לַדַמות לנו כל שלשת הקוים בהשוָאתם זה לזה. ואם אחד מהם שוה לקבוצה עוד אחת של קוים השוים בינם לבין עצמם, הרי ההבחנה בקו אחד יוצאת ללמד גם על כל אותה הקבוצה ואין צֹרך בדמויו של כל קו וקו בפני־עצמו. או כשהדעת מבחנת הבחנה חדשה וגוזרת כלל חדש מתוך הכלל של שווי הזויות במשֻלש לשתי נצבות, הרי שוב אינה זקוקה לַדמוי הראשון של הכלל הראשון, לדמוי היחס שבין תמונת משֻלש ובין תמונה בעלת ארבע זויות נצבות; אלא אותו דמוי נקבע בינתים בדמות מֻשג, סמל של דמוי וממַלא־מקומו. וכך הולכת הדעת וממשמשת את הדמויים, מפשטת אותם ומקצרת את דרך ההבחנות על־ידי ממַלאי־מקום של

דִמויים בסמל אחד שהוא ממלא־מקומם, כגון: הויה, עולם, וכדומה. הם בחינה אחרת של מֻשגים כוללים, מעין מֻשגים אין־סופיים.

יד. כך דרכה של דעת, שהיא מבחנת עם כשהיא משתמשת בסתמיות שִמוש של סִמון וסמל. כל שמְרבים המֻשגים הסתמיים, הכוללים, מרְבים הקבוצים, האחודים, מרְבה הַקִמוץ, גדול הצמצום — גדול ההעדר של דִמויים; ומרְבה אם־כן היכֹלת להבחין בין רִבויים בלי דמויים נוכחים.

זו אותה הדרך של הפשטה. שהרי משמעה של הפשטה הוא דִמוי שאינו נוכח. וכל תעודתה של דעת היא — להפשיט את המוחשות, לצמצם בדִמוייהם ולהפטר מהם, להבחין בלי נוכחיותם.

טו. מכאן כֹחה לחֻקים. הם מעין משפטים כוללים, המתפשטים על כלל של דברים נעדרי־דִמויים.

VI

א. מימי סוקרטס ואפלטון משַמשת המָתמַטיקה עדות לכל־יכלתה של הדעת ועל־כל־פנים למקוריותה ולעצמיותה, עדות לכח־ראשית ולכח־יצירתה.

אולם כשאנו בודקים יפה אחרי יסודותיה של המתמטיקה, אנו מוצאים שהיא גם־כן נבנית מן ההושיות ואין הדעת אלא עובדת בשדה זרים אף בממלכתה זו: אף בגאונה והדרה אין הדעת אלא מיַלדת ולא יולדת.

צֵא וראה. חכמת־ההנדסה עסוקה בצורת המקום של החושיות. לא בלבד המֻשכלות־הראשונים הם הבחנות בחושיות — כגון: השלם גדול מחלקו; שני קוים אינם יכולים להגביל שום תמונה; בין שתי נקֻדות לא יתכן אלא קו ישר אחד — אלא כל כלליה הם הבחנות בחושיות, הבחנות והבחנות על־גבי הבחנות. אולם מחמת הרכבותיהם, מחמת שהם בנוים עלֶיה על־גבי עלִיה, אנו עומדים ותמהים על אֻמנותה הנפלאה של הדעת, עד שאין אנו חשים שהיא עוסקת במוכן לה. מתוך טרדה בסכסוכי הרכבות אין אנו רואים את הפשוט הכבוש בתוכן, מתוך שאנו מעלים את מַבטנו אל העליות היהירות אין אנו רואים את הנחותיהן שבשכבות התחתונות, את יסודות בניניה של הדעת, יסודות שאינם משלָה.

והמופתים מוכיחים, מופתי הנדסה. אפיָם ותפקידם בכך, שהם משלשלים את המָרכב שבכללים עד הפָשוט שבמֻשכלות־ראשונים, לאמר, הם משלשלים את המָרכב שבשכבת דעת עד הפָשוט שבשכבת חושיות.

ב. הבחנה בחושיות. וַדאי שאין אותם הכללים בחושיות עצמה ובדִמוייה, אין הם בה בחינת כללים. אף המֻשכלות־הראשונים אינם בחושיות ובדִמוייה, אינם בה בחינת מֻשכלים. הן הכללים והן המֻשכלות־הראשונים הם הבחנות של דעת בתוך שדה החושיות ודִמוייה, זאת־אומרת: הדעת מעַשָה את הכבוש בחושיות בחינת סתמיות, מיַלֶדת את הנתון בשכבת ההסתכלות החושית.

לדוגמה. המֻשכל־ראשון: השלם גדול מחלקו — אף הוא הבחנה של דעת בחושיות. שהרי הילד או מי שדעתו רופפת עליו מדַמה דִמוי של שלם

יא. שוב אנו נמצאים למֵדים, שהדעת משתמשת בסתמיות הכוללת של שכבות החושיות, משתמשת בה צורך הכללה של מֻשגים. אלמלי הסתמיות וההכללה לא היו בדִמויים עצמם ולא היו אלא מעשה של דעת בלבד, לא היה אפשר שום דִמוי קֹדם לזו.

יב. אבל, כאמור, הסתום והכולל שבַּדִמוי הוא העדר ידיעה, ואִילו בדעת הוא מעשה של הבחנה בדרך ההפשטה.

על־ידי תכונת הפעילות של הדעת, על־ידי האַקטיביות שלה, ההעדר נעשה חיוב; זאת־אומרת, ההקף נעשה מרכז. הדִמוי הסתום, למשל, של אֵי־איזה עץ — המכֻוֶנת לו הַפְּעֻלָּה סתומה של עץ רחוק — שהוא דִמוי נבוך ומפרכס פרפוס של שאלה, מתעלה על־ידי הדעת לעין קֶבע ותשובה; לאמר, הדעת מעלה את ההעדר, העדר הַסִּמון שבדבר, לידי חיוב. העדר הַסִּמון הוא עצמו נעשה סִמון.

הדעת מעלה את העדר־ההבחנה לידי מעשה של הבחנה, קובעת אותו קבע של סמל — הסתום מסתמל ונעשה הבחנה ביחס לסתום אחר, הבחנת סתום בין סתומים. דעת זו, הממַנה ממלאי־מקום של דִמויים עד שאינה נזקקת לנוכחיותם של הדִמויים עצמם, הולכת הלאה בדרך ההפשטה ומסמלת דִמויים סתמיים בדמות מֻשגים כוללים, מַטעמת את ההקף של הסתמיות וקובעתו במרכז, וההפשטה המכללת נעשית עצמה סמל מסִים ביחס להפשטה אחרת.

עכשו צֵא ובדֹק את הדרך מן הדִמוי הסתום אל הַמֻשג הסתום, הכולל. הדִמוי הסתום בהקפו, הרי על־כל־פנים מכֻוָן למרכזו איזה דבר ממשי שאינו הפשטה. ואִילו כשהדעת עושה את ההקף מרכז, הרי אין הוא אלא רק כולל, רק סתום, רק הפשטה. מעתה, הדִמויים הם כוללים בחלקם, מַקפי הקף של סתמיות; הַמֻשגים הכוללים הם כוללים במלואם, סתומים במלואם, חסרים לגמרי את הממשות שבאישי; הם הפשָטות בלבד, ואין שום דבר מסִים שיהִי מכֻוָן להם.

יג. חכמי ימי־הבֵינים רֻבם היו אדוקים באמונת הַמֻפשט, ולפיכך העריצו את הַמֻשגים הכוללים עד־כדי להורות: הכוללים קודמים לדבר; הכוללים מבַטאים את הישות האמתית, והדברים הפרטיים הם רק גלוייהם וכל ההתפרטות אינה אלא למראית־עין; ועוד כמה מאמרים כיוצא באלה.

אמנם הם הרגישו, שההכללה היא מעשה של הפשטה והוא אחד מעִקרי פְּעֻלותיה ותפקידיה של הדעת, המרוממת את האדם ממעל לחושיות ומנתקתו ממנה.

דרך ההפשטה שבהכללה נִתַּן לדעת לכַלֵּל מספָר גדול של דִמויים, לקַבצם ולצַמצם אותם בסמלים אחדים של מֻשגים. ובדרך זו של צמצום, של קמוץ בדִמויים, שהיא דרך ההפשטה, היא מקַלה את עבודת ההבחנה בתוך רבוי של דברים. הַמֻשג הכולל של אדם סתם מצמצם את ההקף הגדול של הַדִמויים: ראובן, שמעון, לוי, וכו׳ צמצום מרכז של סמל אחד, שאינו זוקק אותנו לנוכחיותם של אותם הַדִמויים. אף יש מֻשגים כוללים, המצַמצמים אין־סוף של

הוא שוה־הצלעות, שוה־השוקים, נצב־הזויות, ואם לא, הרי יש לנו דמוי כולל, דמוי של משלש סתם.

ח. מסתבר, כל דמוי סתום הוא דמוי כולל. ומעתה, כולל — פרושו: סותם. ולכאורה אין בין דמוי כולל למשג כולל אלא זה: דמוי כולל הוא העדר הבחנה, הבחנת פרטים, הוא ידיעה לקויה ומטשטשת; ואילו משג כולל הוא מעשה של הבחנה, מעשה של הפשטה, הפשטת הפרטים והכללתם. לאמר, הכולל שבדמוי הוא שלילת ידיעה, והכולל שבדעת הוא חיוב של ידיעה מתוך השלילה עצמה; כפי שיתפרש להלן.

ט. יתר על כן. כל דמוי יש בו מן הסתמיות ומטבעו של כולל. שהרי כל דמוי אישי, פרטי, תופס בדבר המדמה רק הכרים אחדים, פרטים אחדים ולא את כלם; ואין דבר שהוא אישי כלו, התופס את הדבר בכל אישיותו. הדמוי ראובן תופס רק פרטים בולטים בראובן, איזה סמן מבהק הנעשה למרכזו של הדמוי, אבל עדין נשאר באותו דמוי הקף גדול של פרטים שאין אנו משגיחים בהם, כאלו אנו מדמים ולא מדמים אותם; הקף של פרטים המשתפים לראובן ולאחרים, הקף של סתמיות מכללת. הדמוי תרזה תופס הכרו של עץ זה כנגד איזה עצים אחרים, אבל לא כנגד כל העצים שבעולם ולא כל־שכן כנגד כל הדברים שבעולם; אלא נשאר הקף מרוח של פרטים המשתפים לעץ זה ולכמה עצים אחרים וגם לדברים שאינם מיני עצים, כגון: קשי, כבד, קומה זקופה, וכדומה. אפילו הדמוי האישי ביותר, לדוגמה דמוי של עלה מסים בתבניתו ובצבעו, אף הוא אינו מחסר הקף של סתמיות והכללה, הואיל ויש הרבה גונים המשתפים לאותו צבע.

אף זו. הדמוי האישי הן הוא נתון ענין לדמויים אחרים, שהם סתמיים ואף־על־פי־כן אינם מחוץ לדמוי המסים. שהרי אין דמוי הדל, מחלט, אלא הוא נתון בסמיכות לדמויים אחרים שמהם הוא נבדל ומתפרט, בחינת מרכז ביחס להקף, ואם־כן כל דמוי אישי מקף סתמיות של דמויים.

י. מכאן, שאין דמוי אישי במלואו, אלא הוא מקצתו או רבו גם כולל. דמוי אישי במלואו, בלי שום הקף של סתמיות, הרי זה דמוי של כל פרטי הדבר, של כל סמניו והפרשיו ביחס לאין־סוף של הדברים, מעין דמוי אין־סופי; ואין דמוי כזה.

מכאן הטעיות של ערבוב דברים, משום שהדמויים מקפים תדיר הקף של סתמיות.

ומכאן, שאין אלא מדרגות של פרטיות ושל סתמיות, של אישיות ושל הכללה. הדמוי האישי הוא מדרגה עליונה של פרטיות ובהירות ומועטת בו מדת הסתמיות וההכללה. הדמוי הכולל: אדם, חיה, עץ, — הוא מדרגה נמוכה של פרטיות ובהירות, ומרבה בו מדת הסתמיות וההכללה. ואפשר לשער מדרגות יותר עליונות של אישיות ובהירות בדמויים או מדרגות יותר עליונות של סתמיות והכללה. ודע, כל שגדול הקף הדברים הנכללים בדמוי, גדול בו הקף הסתמיות ומועט בו היחוד, האישי, או בלשון ההגיון העתיק, התכן; וכל שגדול מרכז התכן, לאמר, כל שמרבים סמני היחוד, הקף הסתמיות מועט.

הם הַפְּעָלוּת בחינת נסתר.

ד. זה אפיָה של מדת־ההסכון שאתה מוצא במלאכת ההכרה. הדעת מקמצת בדִמויים ומסַמלת סמל אחד לִקבוץ של דִמויים מְרבים. וכל שאיפתה היא להפטר מרבוי הדִמויים ולמלא את מקומם על־ידי מעוט של סמלים.

ה. מכאן הקשר שבין מֻשָׂג ומִלָּה; הדִבור, הלוגוס. שניהם הם סמלים של דמויים, קצורים, ראשי־תֵבות; סמל־פנים – הַמֻּשג, סמל־חוץ – הַמִלָּה.

הרי לפנינו דרך השתלשלותה של ההכרה: השתלשלות מן הַפְּעָלוּת ומְחִישות עד דִמויים נטולי הַפְּעָלָה ומחישה או עד דִמויים שהַפְּעָלוּתיהם אינן בעין, ומן הדִמויים הללו עד סמלים של דִמויים, עד מֻשָּׂגים. לפנינו דרך ההתפתחות מן שתי השכבות הראשונות עד השכבה השלישית, שכבת הדעת; והיא דרך התפתחותו של כֹּח־ההפשטה.

ו. ויש להעיר. אין לאמר, שהסמלים האלה אינם דִמויים כל־עִקָר. גם ראשי־תבות, קצורי דִמויים, לא יצאו עדַיִן מכלל דִמויים. לפיכך מֻשָׂגים, סמלי־מֻשָּׂגים סמלי־דִמויים, שנשתרשו ונשתמרו יפה, יש בהם עוד מחיותו של דִמוי ויש בהם כדי להַפעיל את האדם, מאחר שלא נתק לגמרי הקשר שבין הַפְּעָלה ודִמוי ובין דִמוי וסמל של דִמוי. הַפְּעָלה זו הבאה על־ידי מלים, סמלים, מֻשָׂגים, היא מעין דרך אחורנית מן המלה, הסמל, הַמֻּשג, אל מקורם הראשוני, הפרימיטיבי: ההַפְּעָלה הראשית. הם חוזרים ומצוררים את אבות־אבותיהם שהולידו אותם גם לאחר שנתגלגלו כל אותם הגלגולים של הַפְּשָׁטות ונתרחקו ממקום חיותם.

על־כל־פנים מעיַן החִיות החושית הולך ומִדלדל עם הגברת הדעת, המקצרת את חיי ההפעלות ודִמוייהן, צוללת את המוחשות צִלְלָה של הפשטות ומפקעת מתוכם כל לחלוחית עד שהם מצטמקים בסמלים וסמלי־סמלים.

ז. כֹּח־הפשטה זה של דעת, כֹּח הפשטה ביחס להפעָלות ולדִמויים, הוּא שהעמיד לנו מֻשָׂגים כוללים, שהם הפשטות של פרטים. ואף כאן אין הזיעת אלא מַעֲשֶׂה הכשרה שבחושיות.

הן יש גם הַפְּעָלָה כוללת, הַפְּעָלה אפלולה, סתמית; כגון הַפְּעָלת המרחק, הַפְּעָלה של דבר רחוק מאתנו, שאין אנו יכולים להבחין בפרטו וביחודו. ולא כל־שכן שיש דִמויים כוללים. כשאנו רואים מרחוק אדם או חיה או עץ ואין אנו מבחינים אם זה ראובן או שמעון או אדם אחר, אם זה כלבי או כלבו של חברי או חיה אחרת, אם זה תרזה או ערמון או עץ אחר, הרי יש לנו במדה זו דִמוי כולל, דִמוי שאינו מפֹרש, דִמוי סתום: אדם סתם, כלב סתם, עץ סתם. אף־על־פי־כן יש לנו דִמוי של איזה דבר שהוא בעל שתי רגלים ובלי כנפים, או של איזה דבר שהוא בעל ארבע רגלים, או של איזה דבר בעל קומה זקופה, גזע ועלים. הדִמוי שלנו הוא דִמוי נבוך, המפַרכס בין דִמויים מסֻיָמים וברורים פרכוס של שאלה: אפשר ראובן, אפשר שמעון, אפשר לוי; אפשר כלבי, אפשר כלבו של חברי, אפשר כלב אחר; אפשר תרזה, אפשר ערמון, אפשר עץ אחר. הכר ולא־הכר מעֹרבים זה בזה.

כיוצא בכך, כשאנו רואים תמונת משֻׁלש מֶרחוק ואין אנו מבחינים אם

הכֹּחות הללו – מעין כֹּח חֵרות, כֹּח הפשטה, במדרגות שונות, ביחס לַהַפעָלות הראשונות. חרות והפשטה של דִמויים ביחס לַהַפעָלות שהולידו אותם.

בכֹחות האלה של השכבות התחתונות מסתַיעת השכבה השלישית, הדעת. על־ידיהם נִתַּן לה להשוות בין מַתָּנים שבזמנים שונים, בין דִמויי הַפעָלות שבהוֶה ובין דִמויים שהַפעָלותיהם הם בעָבר – כֹּח־הזכרון – או שאין להם הַפעָלות מכֻוָּנות להם – כֹּח־הדמיון; נִתַּן לה על־ידיהם להַקביל את הדִמויים זה כנגד זה, למצֹא סתירות ביניהם ולהוציא את הסותר מחזקת מציאות שבהַפעָלה, למצֹא שִתּופים ביניהם ולסדרם קִבוצים קְבוצים, לאמר, לאחדם אחוד של מֻשָּׂגים ולקבוע קֶבַע של זֶהות. אלמלא הזכרון והדמיון, היתה לנו רק בחינה אחת של מציאות, בחינת הוֶה, ולא היינו יודעים שום סתירה. שהרי לא היתה באפשר שום השוָאה והקבָּלה; כל רגע יהיה לנו עולם אחר, תהיה לנו אמת אחרת, כל רגע זֶהות אחרת, הַינו שום זֶהות. מתוך שיש בנו כֹּח־התמדה של זכרון וכֹח־חדוש של דִמויים ללא הַפעָלות מכֻוָּנות, יש לנו היכֹלת להשוות ולהקביל מתוך אחדות זמנית של עָבר והוֶה ולקבוע קֶבַע של זֶהות. שכֵּן הַזֶהות במשמעותה האחרונה היא לא בלבד יחודו של דבר והפרשו כנגד זולתו, אלא גם אחודו בזמן, התמדתו בתוך חלופים, קֶבַע בתמורות רגעי ההוֶה: **א** אינו **א** ולא־**א** בזמן אחד.

ב. מתוך שהדעת מגַיסת גם את הדִמויים של הפעָלות ומְחִישות שאינן בעין ואת צרופי הדִמויים המְחַסרים כל הַפעָלה ומחישה, לאמר, את דִמויי כֹּח־הדמיון; מתוך שהיא משתמשת במה שהוא העדר והפשטה ביחס לחיוב הַמַּתָּן החושי, משתמשת בדִמויים של דברים שהם בחינת נסתר ולא נוכח ובדִמויים שהם בחינת יצירה – היא משחררת את הידיעה משעבודה אל הַפעָלות ומְחִישות שבהוֶה ומצמצומה בתחומי הדִמויים של אֵלה, סומכת כל דִמוי ענין לרִבּוי של דִמויים שבעָבר ושבאפשר, משוָה אותם ביניהם, מפרדת ומרכבת ביניהם מכשרת את העולה לאחדות ופוסלת את שאינו עולה לאחדות.

תדע, השמוש בהעדר, בלא־א, בנסתר ובאפשר, הוא מעשה רב ועל־ידו נבנית ההכרה רֹב בנינה. כך נִתַּן לנו שדה רחב של דִמויים להקבלה ולהבחנה. וכך נתקנים מֻשָּׂגים של שלילות, של non-A; מה שאין בהַפעָלות, הואיל והן תמיד מַתָּנים של חיובים. וגדול תפקידם של מֻשׂגי השלילות ומרְבים שמושיהם.

ג. ומתוך שהדעת מְעשה את כֹּח־הזכרון, היא משמרת את הפרדותיה ו־זרכבותיה כאִלו הן עצמן רשומים של הפעָלות, מרשמת ומשמרת אותן בדמות מֻ־זגים: היא מעלה קבוצי דִמויים לידי דִמוי אחד ומשַמרתו בדמות סֵמל, שֵׁם.

הסמלים הללו, שהדעת משקעת בזכרון, משמשים ממלאי־מקום של דִמויים שאינם נוכחים, כדרך שהדִמוי הוא בזכרון ממַלא־מקומה של הַפעָלה שאינה בעין.

אמנם יסודותיהם של הַמֻשגים הם דִמויים מסֻימים, אבל אותם הַמֻשגים שהם סמניהם של אֵלה פוטרים אותנו מן הצֹרך שיהיו הדִמויים נוכחים לנו. הַמֻשגים הם דִמויים בחינת נסתר, כשם שדִמויי הזכרון

ומהי תשובתה האחרונה? אין היא מגעת אלא עד הַכרת אחדותן של שאלותיה, ואחדות השאלות היא תשובתה האחרונה.

יב. מתוך־כך אתה עומד על טיבו של נגוד גדול, שעדַיִן לא הרגישו בו כראוי גם טובי הפילוסופים. כַּוּנתי לַנִּגּוּד שבין צורותיה של החושיות ובין תכניה. בצורותיה, צורות מקום וזמן, נתונה ההויה רצופה ותכופה, חטיבה אחת בלי רְוָחים והפסקות; ואִילו בתכניה נתונה ההויה מסֹרגת, מחֻלחלת, נתונה קטעים קטעים. בצורותיה של החושיות נתון לנו העולם המשך אחד לאין־סוף; בתכניה כל הַמַּתָּנים הם פרודים, דברים פרטיים, אחדיים, נִתָּכים סופיים, מעין קפיצות על־גבי חלל מגביל ומבדיל. נגוד עמֹק זה שבשכבת החושיות, הנגוד שבין הַסֵּרוגיות של החֹמר החיוני ובין הרציפות של צורתו, הולך ומתרחב ומגיע לידי גלויו המלא — בשכבה עליונה של דעת; בה הוא מתבלט בחינת נגוד בין החֹמר החושי, הַמַּתָּן הַמְּגבל והסופי, ובין הצורה הַמְּפשטת ומערטלת אותו עד כדי מסמוסו. אותה הרציפות החיובית של הַמֻּרכב החושי מְשַׁמשת בשכבת הדעת יסוד לשלילת הַמַּתָּן החושי בדרך ההפרדה הרצופה, לאמר, בדרך הפרדה לאין־סוף; כפי שיתחַוֵּר לנו במאמר השני.

לעת־עתה די לי ברמיזה קלה, שהנגוד בין שכבת המציאות החושית ובין שכבת הדעת מבצבץ ועולה כבר מתוך שכבת החושיות עצמה, החצויה בתוכה בין תֹּכן וצורה. אותו נגוד הוא בכֹּח ולא בפֹעל כל־זמן שאנו עומדים בשכבת הַהִפָּעֲלות ודִמוייהן, בשכבת מַתְּנֵי־התכנים. מִכֵּוָן שהדעת עולה לצור צורות לַמַּתָּנים, לפָרק את התכנים וליצוֹר אותם לאחרי פֵּרוק של הפרדה, היא מְפַעֶלֶת את צורות החושיות ומאַקטֶבת עם זה את הנגוד שמתחלת־בריָתה של כל הכרה — והרי היא נתקלת בגבולי הַמַּתָּנוּת, בתֹּכן החיוני־החושי, שֶׁנִּתַּן סופי ושאינו מתמזמז בחֶלקה הרצופה לאין־סוף. היא נתקלת בשיור חֹמר, שאינו נכבש כִּבּוּש צורה.

יג. כללו של דבר. אין הדעת נותנת את המציאות, אלא עסוקה במציאות נתונה; היא נותנת אותה מתן שני. היא מוציאה אל הפֹּעל את מה־שבכֹּח הטבוע בחושיות. היא מְפַעֶלֶת, מאַקטֶבת את הפַּסיביות. היא מַיַּלדת ולא יוֹלדת.

V

זִקתה של הדעת אל מַתְּנֵי המוחשות היא בעִקרה שאלה, הפרדה. כיצד היא מגעת לידי תשובותיה, הרכבותיה?

א. הדעת נבנית משתי השכבות הקודמות לה. השכבה הראשונה נותנת לה את החֹמר; השכבה השניה — את האפשרות לבדוק בו.

כֹּח־הדמיון הוא, כאמור, הכֹּח לדַמות דִמויים שאין הַהִפָּעֲלות מְכֻוָּנות להם. וכֹּח־הזכרון, שהוא מְמֻצע בין שכבת הַהִפָּעֲלות ובין שכבת הדמיון, הוא הכֹּח לשמור דִמויים לאחר הסתלקותן של הַהִפָּעֲלות שגרמו להם. הצד השוה בשני

התחתונות רק בבחינת נפעל ולא בבחינת פועל. אין בהן ההבדלים והצרופים בחינת מעשה של הפרדה והרכבה; אין הרציפות בחינת חק והכרח; אין הַזֶּהוּת בחינת קֶבַע של יחוד־אחוד והפרש כנגד הזולת. אותן הסגֻלות ישנן רק בחינת כִּבּוּש, בחינת הכנה; רופפות הן, תלויות ועומדות בין הכשרה ופעֻלה. לדוגמה, הַזֶּהוּת. בשכבת החושיות היא הכשרה, ובשכבת הדעת היא מעשה של הבחנה בתוך הדִּמויים. הדעת מבחנת: אלמלי א הוא גם לא־א, הרי שהוא נמצא ובלתי־נמצא בבת־אחת — ואין זה תפוס לדמוי. זו הבחנה מתוך שלילה, מתוך אי־אפשרות של דִּמוי א ולא־א בזמן אחד.

הדעת זה כֹּחה, שהיא מְפַעֶלֶת כל שיש בחושיות בחינת הכנה.

ט. הדעת בזקתה אל החֹמר, המוכן לה בחושיות, מוצאת בו מן המוכן גם חֶלְקָה מסֻימה של סוגי תכניו. זו חֶלְקַת המאמרות, הַקטגוריות.

אף המאמרות אינם מִשֶּׁל הדעת. כבר בּמַתָּני ההַפְעָלות ודמוייהן יש חֶלְקָה זו של מהות, כמות, איכות, אנה, מתי, וכו׳. אבל הפעילות של הדעת מעלה את המאמרות של המוחשות לידי שאלות על המוחשות עצמם. המהות, הכמות, האיכות וכו׳, שבשכבת החושיות הן סוגים של תכנים, מתעלות בשכבת הדעת לידי צורות של שאלות: מה־הוא, כמה־הוא, איך־הוא, וגומר.

י. אנו נמצאים לְמֵדים: אין בדעת אלא מה שיש בחושיות. אבל הדעת מַאַקְטֶבֶת את הפַּסיבי שבחושיות, מוציאה לפֹעל את הכִּבוּש בהכנה, מְפַעלת ומְעַשָּׂה את הסגֻלות שבהכשרה, מַקשה אותן מִקשה של חֹק, של שעבוד, הכרח וְקֶבַע.

יא. עכשו נוכל להגדיר ולהסביר, במה עִקר מלאכתה של הדעת.

החושיות קולטת את ההויה קטעים קטעים, זאת־אומרת, גושי הרכבות הרכבות. הם מְחֻלקים ביניהם ומְחֻברים, אבל חֲלֻקה וחִבּור בין גושים, בין קטעי ישות. והדעת תחלת זִקָּתה היא זִקַּת שאלה על הַמֻּרכב, פקפוק כלפי הגושים, התקוממות כנגד הַמַּתָּנים; בדרך שאלה זו היא הולכת ומקטעת את הקטעים, מנתחת את הגושים, מפוררת את הַמַּתָּנים, הולכת וממשכת את שאלתה, תהיותיה וספקותיה, על כל חלק וחלק — וחוזרת ומיַחסתם זה לזה, מצָרפתם ומְאַחדתם. שאלתה היא דרך ההפרדה, תשובתה היא דרך ההרכבה; אבל כל תשובה היא מצע לשאלה עליונה לה, וכל הרכבה מצע להפרדה עליונה לה. כך מתפצלת שאלת ההפרדה פצולי שאלות, ואין ההרכבה העליונה אלא הרכבת כל השאלות לידי שאלה אחת, שהיא התשובה העליונה; לאמר, השאלה העליונה היא תשובה שביחס, ביחס לשאלות התחתונות לה. להלן נראה, שכל השאלות של הדעת אינן אלא פצולים של שאלה אחת כנגד המוחשות ואין תשובותיה אלא תַחנות בדרך השאלה האחת, תחנות לפי־שעה.

לא הרי השאלה הראשונה כהרי השאלה האחרונה, העליונה. המרחק שבין שתיהן, בין השאלה שלפני כל תשובה ובין השאלה שלאחרי כל תשובה, מסמן את דרך ההכרה מראשיתה ועד סופה. שאלה מלפניה ושאלה לאחריה והדרך ביניהן היא דרך של תשובות, דרך של תַחנות, של מקומות־החָניה של השאלה האחת. עד־היכן מגעת הכרתנו

ולא בבחינת המציאות, בבחינת מה שעדין לא יש ולא בבחינת מה שכבר יש.

הדעת רואה הכל ראית הכרח. אף את עצמה, אף את ראית עצמה היא רואה בחינת הכרח; שכן אף היא מַתָּן בתוך מַתָּנים. אבל היא גם גבול להכרחיות; שכן היא שואלת גם על ההכרח של ראית־הכרח – ואין לה במה לתלותו. כאן האפשרות היא גבולה של הכרחיות: אפשרות של לא־הכרח, של שלילת הבחינה העליונה, בחינת ההכרח. וכאן הרותה של הדעת: השאלה על שִׁעבוד עצמה.

מה פֵּרושָׁה של בחינת־הכרח? קשר בין הדברים. הבנה בדברים אינה אלא הבחנה בקשוריהם של אלה. מה שאינו מובן לנו בכל קשוריו, אינו מובן לנו די הבנה. הרי שאפי ההכרח של הדעת הוא, דוגמת הַזֶהוּת, בכלל חֹק־האחדות של הדעת. זֶהות היא אחוד־פנים, הכרח הוא אחוד־חוץ.

ודע. האחדות היא הכרחיות, הסתירה היא חרות. על־כן אין בדעת להבין שום מקרה ושום סתירה ושום חרות.

ו. מכאן שתפקידה של הדעת הוא תפקיד של סדור בתוך הַמַּתָּנים, סדור של אחדות. היא שואלת עליהם ומבדלת ביניהם על־מנת להרכיבם הרכבה בלי לקוי של סתירה. אין הרכבה בלי הבדלה ואין הבדלה אלא צֹרך הרכבה. ראשית מלאכתה של הדעת להבחין בין הדִּמויים ולהעלותם לידי אחדות של קבוצים, קבוצי דמויים. הקבוצים הללו קרוים: מֻשָּׂגים.

הַמֻּשָּׂגים הם צרופי הבדלות והרכבות של דִּמויים, העולים במדרגת האחדות מעלה מעלה ומגיעים עד לידי אחדות כל האחדיים – כל הקבוצים־הַמֻּשָּׂגים – עד לידי אחדות שיטה או הסתכלות־עולם.

ז. כך בונה הדעת בנין־ענק והחֹמר והלבֵנים אינם מִשֶּׁלָּהּ: היא עובדת בשדה זרים, בשדה החושיות. אין היא נותנת שום מַתָּן, אלא עודרת במַתָּני השכבות התחתונות. רק כלי־מלאכתה הם מִשֶּׁלָּהּ. חֻקיה הם חֻקי־עצמה; השלשלאות התלויות לה מאחוריה ושבהן היא, הכפותה, כופתת את ההויה. החֻקים הללו הם בחינת צורות ביחס לתכני החושיות. מלאכתה של הדעת היא זִקָּה של צורות אל חֹמר נתון. זִקָּה זו, שתחלתה שאלה וסופה תשובה הנתקת שוב לשאלה, בה עִקרו של אותו מעשה הקרוי: מחשבה.

ח. אבל גם החמר הקודם לזִקָּה זו אינו גוש עכור, אלא עשוי חריצים חריצים של חלקים ושתופים, שהרי גם החושים מבדילים ומצרפים. כבר בצורותיהם, צורות מקום וזמן, יש שוניות ויש סמיכות; יש הבדלה בין חלקי מקום וזמן, ויש חִבור ביניהם. בצורותיהם טבועה גם רציפות המקום בזה־אצל־זה ותכיפות הזמן בזה־אחר־זה. ואם יש בהן, ואם־כן בכל שכבת החושיות, בהִפָּעֲלות ודמוייהן, משום חלוקה ושתוף, הבדלה וחִבור, יש בהן גם משום הכשרת הַזֶהות, שהיא יחודו־אחודו של דבר והפרשו כנגד זולתו; כל חֲלֻקה וכל שתוף מקדימים לעצמם הנחת זֶהות, זהותו של שָׁלֵם כנגד חלקיו, זהותו של כל יסוד הבא בשתוף עם חברו. אלא שהסגלות הללו הן בשכבות

היא ממין אחר. היא מעין בין־התהומים של פעילות ונפעלות, מצב־בֵּינַיִם כעין זה של הסתכלות, בה מעשה ושגָיָה עולים למזיגה אחת. בפרק השלישי נעמוד על תכונתה המיֻחדה של אותה מזיגה, המגדלת את האמנות.

ב. תפקידה הראשון של הדעת היא שאלה: שאלה על החֹמר של שתי השכבות.

חֹמר זה כשהוא לעצמו, לאמר, קֹדם לזקת הדינת אליו, הוא כֻלו חיוב, כֻּלו וַדאי. אלמלא הדעת, לא היינו טועמים טעם של ספק. בשכבה הראשונה הכל עובדה; בשכבה השניה – הדמיון – יש אמנם ממדת ההרות של משחק דִמויים ואם־כן יש בה פותח לספק ביחס לשכבת ההִפעלות. אבל אין עדַין הספק בחינת פועל, הספק המתקומם כנגד העובדה שבמוחשות.

ג. הדעת היא הפותחת בספק המורד, פותחת בשאלה על הודאי שבהִפעָלה, על מַתָניה, ומבקשת ודאי אחר. אחר? לכאורה אין הַוַדאי שלה מחוץ לשכבת ההִפעָלות ודִמוייהן, אלא הוא בֵרור בתוך ודאיותיהן. הדעת בודקת בתוכן ומסדרתן, מחַיֶבת ושוללת, פוסלת ומכשרת בהן ולא מעֵבר להן. היא השכבה העליונה המפקחת על התחתונות; היא שופטת עליהן. תפקידה – המשפט. הַוַדאי שלה בחינת משפט, בחינת גזרה, קרוי: אמת.

ד. הדעת שופטת על־פי חֻקי עצמה. חֻקיה הם גבוליה, כבליה. היא אוסרת את העולם בשלשלאות שהיא עצמה כפותה להן.

כל חֻקיה, שֶׁעבודיה המשֻעבדים, כלולים בחֹק אחד וממנו הם משתלחים ומסתעפים. חֹק זה הוא חֹק־האחדות. על־פי חֹק זה שופטת הדעת על המַתָנים שאינם מִשֶּׁלָה, מכשרת ופוסלת. מה שצולה בהם לאחדות – כשר; מה שמסרב לאחדות – פסול. הסתירה היא נִגוּדָה של אמת, הסתירה זה הַשֶּׁקר. בבחינת הדעת סתירה ושקר, סתירה ולא־יש, יוצאים לידי משמעות אחת.

ה. עִקר הַזֶהות יש בו משום חק־האחדות. אחודו הפנימי של הדבר מתבטא במשפט: א הוא א. או, על דרך־השלילה, במשפט: א אינו בבת־אחת א ולא־א. הסתירה היא נגודה גם של אחדות גם של זהות.

אפיָה של הדעת היא בקשת הכרח; אל ההכרח תשוקתה ובו תפארתה. אין היא סובלת חֵרות ומקרה, היא תובעת שֶׁעבוד וקבע. לדעת את הדברים, להבחינם הבחנה שבדעת – זאת אומרת: להבחינם בבחינת הכרחיות. כל שאינו מובן לנו בהכרח, אין זה מובן לנו די הבנה.

מסתַבר, שאין חֵרות־רצון בבחינת הדעת. עם כשהדעת מבחנת את חרותו, את הבחירה, היא מכרחת אותו, עושה את החֵרות הכרח; הואיל וכל הבחנת דעת היא הבחנה בחינת הכרח.

לכאורה אין מאמר האפשרות ממאמרותיה של הדעת. המשפטים האפשריים הם כמשפטים התנאיים מעין הנחות של הכרחיות, הכרחיות על־תנאי; האפשרות היא הנחה בחינת השערה ולא מֻנח בחינת עובדה. דוק ותמצא, שמאמר האפשרות אינו מתיחס על שום דבר שבמציאות – כל הנמצא נמצא בהכרח, – אינו מתיחס על שום מַתָן, אם בהוֹה ואם בעָבר, אלא על מה שאינו נתון ואינו בנמצא, לאמר: על העתיד. האפשר הוא רק אפשר בבחינת זמן

ה. מעתה, גם בשכבה הראשונה של הַפעָלות ודִמויים אפשר להפריש בין מדרגות של הכרח או חֵרות. דִמויים שנתרשמו ומתעוררים לאחר מכאן בלי אותה ההַפעָלה שהולידתם תחלה, אלא על־ידי גורם אחר, על־ידי קשוריהם בדִמויים אחרים, מדת חרותם מרֻבּה משל דִמויים התלוּיִם ועומדים בהַפעָלה המכֻוּנת להם. ומכאן, שכֹּח־הזכרון הוא ממֻצע בין המדרגה השניה של שכבת ההפעָלות ובין המדרגה הראשונה של שכבת הדמיון; לאמר, בין כשרון־המדַמה ובין הדמיון שבבחינת נפעל.

ו. ולפי־זה יש להגדיר גם את מדת החֵרות של כח. כל כֹּח יש לו סִבּה, אבל ביחס הכֹּח לגלוייו הוא בן־חורים, הוא מקור; זאת־אומרת, הכֹּח הוא שִכבה אחרת של סבתיות ביחס לשִכבת הסבתיות של גלויָיו. הכֹּח הוא אפשריות של גִלויים ובמִדה זו היא חפשית ביחס אליהם. אף לאפשריות זו עצמה יש סִבּה, היא עצמה עובדה וחֵרותה עובדה, כבושה בסִבתיות העולמית; אבל ביחס לכל עובדה ועובדה של גלוייה יש בּה ממדת החֵרות, חֵרות שביחס בין שתי שכבות של סִבתיות. או: הסבתיות של כל גלוי וגלוי היא הכרחיות ביחס לאפשריות הגלוי, הקרויה כֹּח.

והוא הדין בכֹּח הרצון ביחס למעשים שהם גלוייו. שתי שכבות הן של סבתיות, והיחס שביניהן בו מדת החֵרות של רצון ביחס למעשיו.

ז. אמרתי: כל כֹּח הוא בחינת הנאה כבושה, המחזרת אחרי בִטוי. מעכשו אנו יכולים לדַיֵק ולאמר: כל שמועטת מדת השעבוד של הגלוי, כל שנוח הגלוי, מרֻבּה מדת ההנאה. ואם־כן גדולה מדת ההנאה של כֹּח הדמיון ושל כשרון־המדַמה, שכן זה נוח לגלוי בלי הַפעָלות מכֻוָּנות לו ואִלו זה משֻעבד להַפעָלות קידמות לו.

ח. אפיוֹ של הדמיון והבדלו כנגד המדַמה הוא כֹּחו לדַמות דברים שאינם בנמצא, שאינם במוחשות, דברים ללא הַפעָלות מַקבילות להם. כֹּחו – הפשטה. כֹּחו לחַסר ולשלול מה שיש או לרַבות ולחַיב מה שאָין. ושתי הפעָלות האלה הן פעֻלות של הפשטה, הפשטה ביחס למציאות שבבחינת הַפעָלה.

כל הַפעָלה היא דבר־מָה שבחִיוב; אין רשֶם ואין הַפעָלה משלילה, מִלֹּא־מצוי. ואִלו כֹּח־הדמיון יש בו לדַמות את השלילה, שהרי אינו כפוף להַפעָלות מכֻוָּנות ולרשומיהן. ובכך המדרגה העליונה של חרותו, חרותו ביחס לשכבה הראשונה של מציאות. זה מעשה גדול של יצירה: לדַמות את שאין בעין.

IV

א. שִכבה שלישית ומקור שלישי של הכרה – דֵעת.

אין לה בחֹמר מִשֶלָּה ולא־כלום. אין בשכ״ה השלישית מה שאין בראשונה ובשניה. היא נבנית משתיהן. מִשֶלָּה רק הפעִילות, האקטיביות. השכבה השלישית מפַעֶלת את שתי השכבות הראשונות, מעַשָה את כֹּחותיהן.

הדעת בלבד היא שכבה של פעילות מלֵאה. הפעילות שבדמיון

ההפעלות עצמן, אלא במחיצת הדמויים הבאים על־ידן. כחו להרכיב ולהפריד בין דמויים עד כדי לדמות דמויים שאינם מקבילים להפעלות ולדמוייהן; לדמות – אשתמש במשלים המפרסמים – סוס בעל־כנפים, אדם הולך על ארבע, וכדומה.

זו שכבה שניה ביחס לשכבת ההפעלות והיא השכבה הראשונה המתרוממת מעל לדברים המפעילים אותנו. עסוקה לא בדברים, אלא בדמויי דברים; הדמיון הוא דמוי של דמויים.

ב. דומה, שכבה שניה זו היא בת־חורים להרכיב ולהפריד בין דמויים שלא לפי סדרן וקשורן של ההפעלות ושלא בהקבלה לשכבה הראשונה. אבל חרותה זו אינה אלא ביחס ולא בהחלט, ביחס לשכבה הראשונה. סוס בעל־כנפים, הרי יש כאן צרוף של דמויים וכל אחד מהם יש לו הפעלה מכונת לו – אלמלי לא ראה האדם מימיו סוס וכנפי צפור, לא היה יכול לציר לו סוס בעל־כנפים – אלא שאין הפעלה מכונת לצרופם של אותם הדמויים ילידי ההפעלות. מנין לנו צרוף זה? מי גרם לו, מה עורר צרוף זה שהוא עצמו דמוי? וכי אפשר לדמוי או לצרוף של דמויים בלי שום מניע? משום־מה דמה לו הדמיון אותה שעה סוס בעל־כנפים או אדם הולך על ארבע?

ברי שאין זה בלי טעם, ואין טעם מחוץ לשכבה הראשונה, שכבת ההפעלות. על־כן יש להגדיר: הדמוי הוא מתן של הפעלה, הדמיון הוא משחק בין המתנים הללו; ויש טעם גם למשחק. צרוף הדמויים: סוס בעל־כנפים, אדם הולך על ארבע – אין לו הפעלה מכונת, אין לו רשום מכון. אבל הוא לא בא מאליו: אם ששתי הפעלות בודדות שנצטרפו לדמוי אחד באו תכופות בזמן או סמוכות במקום ואם שאיזה יצר או רצון גרם לשתופם של הדמויים שאין להם שתוף בהפעלות, במוחשות. מעתה, יש דמיון בחינת נפעל ויש דמיון בחינת פועל, בחינת שלא־מדעת ובחינת מדעת. הצד השוה שבשני האפנים: טעם הצרוף אינו בהפעלה מכונת.

וזו חרותו של דמיון: חרות ביחס להפעלה. חרותו בכך שאין לו הפעלה מכונת והוא מצרף צרופים שאינם מקבילים למוחשות. משחק הוא ביחס לשכבה הראשונה.

ג. מכאן אנו נמצאים למדים על מהותה של חרות בכלל. אין חרות אלא ביחס. ואילו בהחלט הכל מכרח, הכל מקשר, הכל סבה לו, טעם לו. אין חרות אלא ביחס של שכבה אל שכבה. דמויים בלי הפעלות מכונות להם, יש בהם ממדת החרות ביחס לשכבה התחתונה, שכבת ההפעלות, אבל אינם בני־חורים מכל טעם. חרותם היא סבת־פנים ביחס לסבת־חוץ. במלים אחרות: אין חרות אלא יחס שבין שתי שכבות של סבתיות.

ד. מתוך השקפה זו יש להבחין מדרגות של חרות גם בתוך כל שכבה של סבתיות: חרות שביחס, ביחסה של סבה אחת אל חברתה. יש להבחין מדרגות של חרות בין סבות קרובות ובין סבות רחוקות, סבות ישרות וסבות אמצעיות. הסבות הרחוקות הן הסבות הקלות; לאמר, אין אנו חשים בהן כל כבד החוץ, אלא חשים בהן מעין משחק־פנים.

בגלויו של כשרון ההִפָּעֲלות וכשר ן ההתרשמות; הנאה של גלוי בכלל, שנתמעטה או נדחתה בעֵטיו של הצער שגרם לנו נשואו הפרטי של אותו גלוי.

והואיל והאדם שואף מטבעו להנאה ולא לצער, הרי שכשרונותיו או כֹחותיו נוטים בטבעם לגלויי הנאה, כל־זמן שלא באה להם עַכָּבָה מבחוץ.

זה כלל גדול, שאני קובעו יסוד במשנתי מכאן ולהבא. דינו נוהג בכל מקצועות־הרוח והולך ונמשך מן תורת־ההכרה אל תורת־המוסר ועד תורת־היֹפי. והַבָּא מן הדין אף הוא כלל גדול: כל שמַרְבה יכלתו של כשרון או כֹח להתגלות גלוי של הנאה בלבד ולא של צער, מדת חֵרותו מַרְבה. אפשר גם להפוך משפט זה ולאמר: כל שמַרְבה מדת חֵרותו של כשרון או כֹח, מַרְבה יכלתו להתגלות גלוי של הנאה.

נִתַּן לנו אם־כן קנה־מדה לָמֹד הן את מדרגת היכֹלת של כשרון או כֹח באדם והן את מדרגת חרותו. מתוך קנה־מדה זה נשער להלן את יכלתם או חרותם של יצר ורצון, של הכרת תבונה, של דעת טוב ורע ושל הסתכלות־יֹפי; לאמר, נשער את יכלתם או חרותם של הכֹחות הללו לפי מדת כשרונם להתגלות גלויים של הנאה ולהתגַּבר על עִכּוביהם, על גלויים של צער.

וכאן אגביל על דרך זו רק הגבלה הצריכה לגופם של הדברים, שאנו דנים עליהם עכשָו: מדת היכֹלת והחֵרות של כשרון ההִפָּעֲלות היא פחותה ממדת היכֹלת וההֵרות של כשרון־המדַמה. או, כשרון־הַקִבּול מְשֻׁעבד יותר לרשמים מבחוץ והוא פחות עלול למנוע עצמו מלקלוט רשמים שהם קשים לנו. ואִילו הדִמויים שהם כנוסי־פנים של קליטות־חוץ, מִכֵּון שנתעצמו לעצמם יש בהם יותר ממדת היכֹלת להתקשר בינם לבין עצמם קשורי דִמויים נוחים לנו ולהִמָּנע מקשורי דִמויים שאינם נוחים לנו; הם מְכשרים יותר לכַוֵּן עצמם אל הנטיה הטבועה בכל כשרון ובכל כֹּח להתגלות גלוי של הנאה ולהשתמט מן גלוי של צער, שאינו אלא עַכָּבָה לכשרון או לכֹח כשהוא־לעצמו, כאמור.

אף־על־פי־כן אני רואה את כשרון־ההִפָּעֲלות וכשרון־המדַמה כשתי דרגות של שכבה אחת. שכן הם נעוצים זה בזה ואין כשרון־המדַמה, אם שהוא כמין עליה על־גבי כשרון־ההִפָּעלות, רשות מְיֻחדה של יכֹלת או חֵרות. הַדִמויים הם ילידי הַפִּעָלות, אֵלה ואֵלה הם בחינת הִפָּעֲלות – ואותה מדה של הכשרת דִמויים להסתגל פחות או יותר אל הנטיה החיונית ולהתקשר קשורים נוחים לנו, אינה עדַיִן בחינת יכֹלת של פְּעֻלה.

בחינת יכֹלת של פעֻלה הוא כֹח־הדמיון.

III

א. כֹּח־הדמיון הוא שִכבה שניה ומקור שני להבחנה ולהכרה. הוא מוליד דִמויים בלי הַפִּעֲלות קודמות ותכופות להם.

וַדאי גם הוא אינו נטול מצולם ההִפָּעלות, אבל רשותו אינה במחיצת

ה. אין דִמוי בלי הַפעָלה קודמת לו המילדתו, אבל משנולד הרי הוא מעין בריה בפני־עצמו. הוא מתיחד לעצמו ויש לו חֻקי עצמו, חֻקי התרשמות של דִמויים וקשוריהם בינם לבין עצמם. יש להבחין יפה בין התרשמות של הַפעָלה ובין התרשמות הדִמוי הבא על־ידה, בין קשוריהם של רשומי הַפעָלות ובין קשוריהם של הדִמויים, ועם־זה גם בין זכרון שמתוך קשור ההַפעָלות עם הדִמויים ובין זכרון שמתוך קשור הדִמויים בינם לבין עצמם.

אף־על־פי־כן אין הדִמויים נתלשים לגמרי מחבורם לַהַפעָלות הראשונות ולא עוד, אלא שהם חוזרים ומעוררים את ההַפעָלות שהולידו אותם.

ו. מאחר שמקורם של הדִמויים הוא בהתרשמות הַפעָלות, הם טבועים מתחלת־בריָתם בערכי הנאה וצער. שכן אין הַפעָלות מחוץ לגבולי הנאה וצער.

לפיכך אין הדִמויים מגיעים עולמית לידי נקֻדַת־האפס של ערכיות, לידי שִויון גמור, לידי סתמיות של אינדיפירֶנציה. תמיד מתלַוים אליהם רשומי ההַפעָלות ופועלים בתוכם אם בגלוי ואם בסתר.

לדוגמה. הדִמויים שֻלחן, כסא, וכדומה, אפילו כשהם סתמיים ואין בהם הערכה מדעת ואין בהם יֶדע של הנאה או צער, מן־הנִמנע שלא יגררו עמהם גררים של איזה יחס, חיובי או שלילי; לאמר, גְרָר של הַפעָלות שהן אִמות לדִמוי. אם אין לנו ענין כל־עִקר בשֻלחן זה או בכסא זה, הרי ההַפעָלה הסתמית־הַשִויונית, שהִפעילו אותנו הדברים הללו, מיַתרת לנו ומטרדת אותנו שלא לרצוננו – ושוב יש בהַפעָלה מחֻסרת־ענין זו משום הערכה שוללת, צער על הטרוד שנטרדנו על־ידי הַפעָלה סתמית שפחזה עלינו ללא־ענין.

זאת־אומרת: או שיש הערכה גלויה ומסֻיָמה בהַפעָלה עצמה, עד־כמה שהיא גורמת לנו הנאה או צער בהתרשמותה ובדִמויים שהיא מעוררת; או שיש הערכה חשאית ואפלולית ביחס לאותה הַפעָלה ולדִמוייה, אם היא עצמה שִויונית לו.

וכשאין לנו ענין בשֻלחן זה או בכסא זה כשהוא לעצמו ואין דִמויו מעסיקנו אלא במדה שאנו משתדלים להבחינו ולהכירו, שוב יש ענין, ענין של הבחנה והכרה, ועמו הערכת הנאה וצער, הנאת התבוננות וצער תהִיותיה.

מסתבר: אפילו ההכרה המשֻחררת מכל נושאיות, ההכרה הטהורה והרצופה מכל סיגי חושיות, איננה מעֵבר לגבולים של תעריך ואינה נטולה מן עולם הנאה וצער; אלא תדיר כרוכים בהכרתנו שיורי הַפעָלות, נטפלים לה בכל שביליה הצנועים ונִפתלים עמה בכל נפתוליה, ביודעים ושלא ביודעים.

ז. אף זו. כל כשרון, כל יכֹלת וכל כֹח הם בחינת הנאות כבושות, חתומות, המבקשות פותח לגלוי. שהרי הם מַעינות של חיים ואם־כן מַעינות של חמדה. בין שהגלוי מביא לנו הנאה ובין שהוא מביא לנו צער, על־כל־פנים הגלוי עצמו של כשרון, יכֹלת וכֹח, הנאה בצדו. ומכאן, אפילו כשהִפעלנו הַפעָלה רעה לנו או נתרשם בנו דִמוי שאינו נוח לנו, מכל־מקום יש הנאה

לאמר: cogitatur – ergo cogitatio est. אני ולא־אני הם מֻשגים־מצטרפים ובאים כאחד ואין הבחנת ישותו של אני קודמת לכל הבחנה, לאמר, להבחנת הישות של לא־אני, של הנשואים. אף האני הוא נשוא לֵידע ממעל לו.

* *
*

הכל עובדה, הכל מתן, הכל מציאות. אבל יש **שכבות של עובדות**, שכבות של מַתָּנים, שכבות של מציאות. שכבות בּיֶדע.

II

א. שכבה ראשונה: **החושיות.**

בראשית החושים. הם סרסוריה הראשונים של כל ידיעה ומהם נִזון כל יֶדע. דרך כלי־קבול של גרוי ומְחישה הם מקבלים ומכַנסים עולם־חוץ; המחישה היא כִנוּס־פְּנִים של הַפעָלת־חוץ. אנו מֻפעלים על־ידי מה־שהוא וההַפעָלות מתרשמות ומעוררות **דִּמּויים**, מהם מכֻוָּנים ומהם שאינם מכֻוָּנים. הדִּמויים הם מקור ראשון לכל ידיעה, לכל הבחנה, לכל הכרה. על־ידם אנו יודעים את הדברים ועל־ידם אנו טועים בהם, טעות שבדִמוי.

צוּרות החושיות: מקום וזמן – כהוראתו של קַנט. הם הַמַּתָּנים הראשונים, ראשונים לכל מַתָּן.

ב. יש **הַפעָלות סתומות**, הַפעָלות שאינן מעוררות דִמויים, מתרשמות ואין רשומיהן ידועים לנו. כנגדן אין דִמוי בלי הַפעָלָה קודמת לו, בלי שום קשר עם רושמה ורִשומה. אבל גם לדִמוי עצמו יש התרשמות, בה הוא מתעַצם לעצמו ומתבדל מן ההַפעָלָה.

ג. התמדה של התרשמות, התרשמות הַפעָלָה או דִמוי, קרויה: **זכרון**. יש **זכרון נודע לנו ויש זכרון שאינו נודע לנו**. לאמר: יש ואנו יודעים את הקשר שבין הַמַפעִיל ובין רשומה של ההַפעָלָה או בין ההַפעָלָה ובין הדִּמוי או בין הדִמוי הראשון ובין בא־כֹחו שנתעורר בזכרון, יש ואין אנו יודעים את הקשר וסבורים כאִלו תפסה אותנו איזו הַפעָלָה ללא מַפעִיל או פחז ועלה בנו איזה דִמוי בלי הַפעָלָה קודמת לו.

ד. אל תראה כאן הבדל מדרגות של חִיות או חֹזק ואל תאמר: רִשום ההַפעָלָה או הדִמוי של זכרון נודע לנו, הוא חי או חזק מִשֶל זכרון בלתי־נודע לנו. פעמים ואותו קשר אינו נודע לנו משום שרִשום ההפעלה או הדִמוי נתקשר עם הרבה רשומים אחרים ונסתבך בהם; זאת־אומרת, אין הוא נודע לנו מחמת שהוא חי חיים מֻרבים בתוך מחוז גדול של הנשמה, בתוך כמה צרופים ומִסמָכים. **לפיכך פעֻלתו הסמויה של רִשום או זכרון הפועל בנו בהסח־הדעת היא גדולה וחזקה מִשֶל רשום או זכרון שמדעת.** והמעשים הנעשים מתוך התרשמות הַפעָלות או דִמויים שבהעלם יש בהם יותר מן ההכרח משישנו במעשים הנעשים מתוך הכרה.

שליעת־החיים

מאת ד"ר יעקב קלַצקי

מאמר ראשון: ראשי־פרקים

I

א. הכל עובדה. אף הבהנת העובדה, אף המחשבה ממעל לעובדה וכנגדה, היא גופה עובדה. אין כלום מחוץ לעובדיות.

הכל מַתָּן. אף הבחנת המתנים, אף המחשבה ממעל לַמַּתָּנִים וכנגדם, היא גופה מַתָּן. אין כלום מחוץ לַמַּתָּניות.

הכל מציאות. אף הבחנת המציאות, אף המחשבה ממעל למציאות וכנגדה, היא גופה מציאות. גם הַסָּפֵק, גם הטעות, גם ההזיה. אין מחוץ למציאות ולא־כלום.

ב. כל עובדה, כל מַתָּן, כל מציאות היא עובדה שבידיעה, מַתָּן שבידיעה, מציאות שבידיעה. יודע וידוע, מַשְׂכִּיל ומֻשְׂכָּל, נושא ונשוא, אני ושאינו־אני — הם מצטרפים, קורֶלַטיבים, של יֶדע אחד. החוץ הוא חוץ שבפנים, והפנים פותח לחוץ.

ג. הַיֶּדע אף־הוא עובדה, מַתָּן בין מַתָּנים, מָצוּי בין מצוים. ואם־כן הוא עצמו מַתָּן לעצמו, נשוא לעצמו, חוץ לִפְנים, ידוע ליודע. זאת־אומרת: הוא יודע את־עצמו.

ואף יֶדע־עצמו זה הוא מַתָּן, נשוא, שוב חוץ לפנים, שוב ידוע ליודע, ליֶדע־הַיֶּדע. וכך הלאה.

ה ר י ש ה ַ י ֶ ד ע ע ש ו י שִׁ כ ב ה ע ל־ג ב י שִׁ כ ב ה והוא מעשה אין־סופי, מעין שורה של מדרגות לאין סוף: י (יֶדע), י^{2} (יֶדע־עצמו), י^{3} (יֶדע־הידע)... י^{n}. להלן יתגלה לנו תפקיד אין־סופי זה של הַיֶּדע בכמה פנים, בגאונו ובעלבונו.

ועלי להעיר: יֶדע־עצמו — אין משמעו יֶדע־אני. כשאני יודע את הַפְּעָלתי, יש יֶדע־עצמי ולא ידע־אני. יֶדע־אני הוא יֶדע מֵאֹחַר, המחלק את הַיֶּדע לאני ולא־אני. „אני חושב — הרי שאני יש", מופתו זה של דֶּקַרט מֻטעה מעִקרו. הוא לא הרגיש שהקדים את מציאותו של אני באיתו דביר ובא אחר־כך להוכיח עליה; הוכחה של דרוש־על־המערכה. רשאי היה רק

מאמרים

ואת בעלת־הבית תקפה שוב העוית. היא חבטה את ראשה באגרופיה וקוננה:

– לבי, לבי לבחורים הללו. רכים כמותם, טובים כמותם, אחינו בני־ישראל, והם יוצאים לדרך! בין זאבים הם הולכים, בין שופכי דם־אדם, והם רכים כה. וכיצד יעמדו לבדם שלש נפשות מישראל, כנגד עולם מלא רוצחים, עולם מלא רוצחים? לבי, הוי לבי להם! –

הנשים חשו לעורר את המתעלפת.

אלה היו ממתחים וחושיהם גרוים. הפרצופים הביעו התנכרות ועיניהם — הסתלקות. אולם רבם היו שרוים דוקא ברוח טובה. וכל אחד מהם השתדל לספר את קורותיו של חברו באפן התולי מאד.

— רואים אתם ישיש זה, -- לָחש לנו יהודי דק־אברים וקצוץ־זקן, — שעות אחדות הכריחוהו לרַקד ברפש ולשיר משירי רוסיה הקטנה בתוך עִגול של אכרים, שהיו סוטרים לו מאחוריו.

אולם על מסַפר זה עצמו לָחש לנו שלישי, שהרוצחים קצצו בגרזן את שערות זקנו וערכו לו „ברית־מילה", כשכִּבדו את בנו במציצה והרגוהו אחרי־כן, והוא דוקא נשאר בחיים.

— ויהודי זה הכריחו להחזיק בידו את העששית הדולקת בשעת מעשה־אנס בבתו.

— רואים אתם בן־אדם זה, — סח לנו אחד, שכבר ידענו בו, שהורידוהו מן התליה רגעים לפני הגסיסה, — במטילי־ברזל הכו הרוצחים על ראשו וטמטמו את מוחו.

— וזקן זה, השו"ב שלנו, העמיסו עליו קֻפה של אַוזים חיים והובילוהו כך ברחוב.

— ולזה קצצו את אצבעות רגלו הימנית ופתחו את בטנה של אשתו המעֻברת והוציאו משם את העֻבר.

רקמה של בלהות ומצשים, שהקרישו את הדמים והגלידו את המוח. מסביב קהלה של בעלי־מומים, רגלים צולעות וידים קטועות. דומה היה, כאלו מתים קמו מקברותיהם ומספרים נוראות. אולם לאט לאט, אחרי גִבוב של ספורי־מעשיות ושאלות על חיי היהודים בכרך ותשובות מצדנו, נשתתקו הקולות והיתה דממה. כל העינים עמדו עלינו. גברים באים־בימים, נשים, תינוקות ובתולות, הכל נעצו עיניהם בשלשת הבחורים והפריעו את הדממה רק בגניחותיהם. אשה זקנה אחת הסבירה לנו לבסוף את טיבה של הצצה זו, כמדברת בשמו של הצבור:

— אשרי עינינו הרואות אתכם, בחורים חיים, אחינו בני־ישראל! באנו להסתכל בכם ולהזין את עינינו במראיכם. תודה לאל, שזכינו לכך!

וכה ישבו והסתכלו עד שהגיעה פתאם לאזנים גרירת קַבַּים, שסחבו ישישה אחת עם שני חורים שנתרוקנו מציניהם. הזקנה העִורת היתה מדַדה בשני קביה, מקפצת וצורחת בקול־צחוק ספוג בכי:

— אַיָם התינוקות, אַיָם?

הזקנה, שרצחו, כפי שלחשו לנו תכף, את שלשת בניה ונקרו את עיניה, התחילה מגששת בשתי ידיה הגרומות באויר ומחפשת את ה„תינוקות". מִשמִששה אותם באצבעותיה, השיגה, כנראה, את מציאותם בשכלה ובכל חושיה, ומחמת זה ספגו פניה הגולמיים־למחצה חִיות חדשה והאצילו נֹגַה. היא צרחה בקול משֻנה:

— הִנה הם, הנה... תן להם חיים, אב רחום!

– אל־נא תפחדו. אני הוא... נחום...

מהרנו לבַשר את הדבר לַנשים וכֻלנו נגשנו וטפלנו בסתירת המבצר. בנשימה אחת סתרנו את כל הבנין. נפתח השער, והנשים התפרצו לקראת היהודי הנכנס בקולות־קריאה:

– ומה נשמע, ר׳ נחום, מה נשמע?

– תודה לאל, הלילה עבר בשלום, – השיב ר׳ נחום, יהודי מְחֻתל ראש ופרצוף בכמה תחבשות וחִתולים, שרק העינים והפה נשקפו מתוכם. – ומי הם הבחורים? עוד אמש פשטה עליהם השמועה ועשתה את כל העיר כמרקחה. והנה באתי לקבל את פני האורחים ולאמר להם: שלום עליכם, יהודים!

הוא תקע לנו את כפו בהתקרבות אחאית ובבת־צחוק של אדם השגור בעלבונות.

ובעלת־הבית לחשה לנו:

– רואים אתם את ר׳ נחום זה, שליח־צבור הוא לנו לכל אסון ותקלה. את חייו הוא מסכן בעד כֻּלנו. בכל מקום־סכנה שם אתם מוצאים את ר׳ נחום. בכל שעת צרה, על כל פְּרעניות, כל־אימת שיש צֹרך לפַיס את השונא בתפלה או בדורון ולהָרֵך את לבם של הבריונים הרוצחים, ר׳ נחום הנהו תמיד בראש ההולכים. הציצו־נא, בחורים טובים, יפה בפני יהודי זה והַרתו את תמונתו על לבבכם. מחשובי עירנו הוא. מיום הראשון למהומה אין התחבשת יורדת מעל ראשו, שכֻּלו פצעים. אין לכם בריון או מחַבֵּל, שלא פָּגע בראש זה ולא הטיל בו פצע או חַבורה. והוא חי. כֹּח־ברזל כֹּחו. בריא בכל אבריו. רק מוחו נפגע קצת מן ההכאות, ובינתו נטשטשה מעט לכאורה. ואפילו בכך תבונתו עִמו לכלכל את דבריו גם עם הרוצחים הכי־אכזרים ולהפיס את לבם. כמה מהם כבר כוננו את הַסַיף כנגד צוארו וחזרו בהם, לפי שראו בו, שהוא הפקר בעיני עצמו. הוא שָׂשׂ לקראת הַסַיף, ולכן אין לזה שליטה עליו. כמה שאנו משדלים אותו ואומרים: ר׳ נחום, דַי לך. ראוי אתה לממלא־מקומך! – והוא מתעַקש בשלו. פעם אחת השיב בפשטות: דַיֵנו שהפקרנו ראש אחד מקהלתנו, ואתם עודכם באים להוסיף עליו! תנוני לזה, שאני כבר נתמחיתי בכך! – וכך הוא תוקע את־עצמו בכל פעם לתוך סכנה. אבל מי יודע, כמה תחזיק עוד מעמד בריה עלובה זו, שכבר התחַתנה עם מלאך־המות ומתהלכת פה כמשֻׁלח מעולם־האמת ובת־צחוק תמיד על שפתיה.

– אמא, דופקים שוב בדלת! – קרא הילד.

אולם הפעם לא נבהלו אפילו הנשים, שמהעֵבר השני הגיעו קולות יהודיים דחופים ומעֹרבים של גברים ונשים. פתחנו את השער והכנסנו את החבורה המגֻוֶנת של גברים, נשים, עלמות ואפילו תינוקות, שבאו כֻלם, כפי שהודיעו תכף בחגיגיות, להסתכל בפניהם של שלשה הבחורים היהודים, אשר באו אנ״ש לעיר. הקהל הגדול דבר, צוח, התריע. כל אחד השתדל להתגבר בקולו על קול חברו ולהטעים את ספורו על של חברו. תכנם של כל הספורים היה לקוח מאוצר־הפחדים ומשֻׁלב מהמון הרגשות מבֻלבלות בשל דפיקה בדלת, גרירת כסא, נביחת כלב בדמי־הלילה או נְהרת התו״. דמיונותיהם של בני־אדם

– אמא, נחמדה, שוב את פותחת בכך... חוסי־נא... הוי, חדלי־נא...

האֵם חִיכה חיוך חשוד וזנקה פתאם לפניה לצד החדר הסמוך בכל כֹּח גופה, כמתכַּונת להקדים בקפיצה את המעַכבים. אולם גם שתי הבנות קפצו בכל הכֹּח ותפסוה בזרועותיה.

– אַיֵהו? תנוהו לי, את החַלף! – קראה האשה, תקופה רוח רעה, בכל כֹּחה.

שתי הבנות תפסוה ונאבקו עמה. היא התחילה להתעַוֵת כתקופת דלי־רע ולחבוט באגרופיה על ראשה. הן הדקו גם את אגרופיה, השכיבוה בכֹח על הכירים, הטילו תחבשת שרויה במים על מצחה, התיזו עליה מים ופתחו את אפֻדתה וכֻתנתה. הבעל משש את דפקה והתרוצץ בלי־מעשה. אחרי שעה ממֻשכה נשתתקה החולה מתוך עיפות, כאִלו תפסה בכל חושיה את אי־המוצא. היא שכבה מיֻאשה ובלי־רצון, העינים פקוחות, וכמו בלי חוש־הראיה. הבת הבכירה התאוננה ואמרה:

– כזו היא שארית־הפלֵטה של אמנו. אוי לנו, שעלתה לנו כך! מיום שֶנִתך הקצף על בני־עמנו, נכנסה בה רוח רעה זו. בכל רגע היא צפויה להאחז בציריה, והִנֵה הוזה תמיד את הגסיסה. וַי לנו, שנעשינו יתומות כליל: שלשה מתים שם, בעולם־האמת, שני אחים קרועים לגזרים, והוא, אבי ילדי הקדוש; ופֹה, בעולם זה, אב חֵרש, לא־יצלח, ואֵם, הַמִתנה אהבים עם מלאך־המות. אוי ואבוי לנו, הנותרים בחיים, שעוד לא נטרפה עלינו דעתנו!

אולם גם החֵרש נגש אל מטתנו אחרי־כן, כשכבר פִּנו משם את החולה ובני־הבית הלכו לחדר הסמוך ללינת־לילה; הוא התגנב על קצות האצבעות כשליה מיֻחד לסוד חשוב ולָחש על אזנינו:

– חולה היא אשתי. מוֹחָה נתרופף עליה מגֹדל הצרות. ומה דעתכם, אנשים טובים, אלמלי היתה ידי מַשִיגה להביאה לבית־החולים שבכרך ולשאל בעצתו של רופא מֻפרסם, האם עתידה היא לְהֵרָפֵא? והאם יעלה זה לנו בממון רב?

למחרת לא יצאנו מן האכסניה בהשכמה, כפי שקבלנו על עצמנו אמש. בני־הבית נטפלו אלינו ושִדלונו לשֶבת אתם עוד שעה קטנה, לסעוד עמהם סעֻדת־הבֹקר. ועד שאנו עושים כה וכה ומשתתפים עם בעלי־הבית בהכנות ונגשים לסעֻדה והנה קול דפיקה בשער. פניהם של אנשי־הבית נ[illegible] מיד האֵם תפסה את העלמה, והאלמנה – את ילדה, וכֻלם יחדו נסתבכו בגג, ו[illegible] וצוחו בקול:

– הוי, הוי, נזדרז־נא ונרד, לתוך המטמורה... מהרו־נא, בה[illegible]ים, הוי הוי! – לֵיבוש, לֵךְ... בְּדָק־נא!

לֵיבוש, בעל־הבית, הלך כנֶדון, בלי הגה, ואנחנו אחריו, כשהנשים רומזות לנו באגרופיהן. אולם הפעם היה זה פחד־שוא. אך נגשנו אל החדר וכבר שמענו קול יהודי מתחנן:

והיא אמרה באותה התגלות־לב, המצויה דוקא אצל בני־אדם אלה, המסַלקים ביותר מן הבריות:

– ועלינו להודות לשמו יתברך, ששלח לנו שלשה בחורים אלה, טובי־תאַר וטובי־מראה, לצודד מעט את לבבותינו ולהזקנו בשפלותנו. הן אנחנו פה, בעמק־הרפאים, דִמינו: יָצא חלילה הקצף על כל בני־עַמֵנו למושבותיהם וכבר תם כל בחור וטוב מישראל ולא נשאר שׂריד משונאיהם של ישראל. והנה, תודה לאל, עינינו הרואות את הבחורים, שלשתם טובים ויפים למראה, והם מכינים את פעמיהם לדרך, להציל את נפשם. הצל־נא אותם, אב רחום, הצל! יעברו בשלום ויגיעו למקום של יִשוב, למקום של חיים, של חיים ושל שלום. וגם אותנו, הנותרים בין החרָבות, תזכרו לטובה. ואל־נא נהיה, בני־אדם טובים, שפלים בעיניכם. חלילה לכם מלהעלות אפילו על הלב, שתמיד היינו שפלים ומרודים. וַי, שמא חושדים אתם אותנו בכך ושמא מניחים אתם את הסברה, שמסֻגלים אנחנו להאריך חיי־קלון אלה. לא, יקירַי. לא אני. לא, לא! אין אני שפלה עד כדי־כך להאריך חיים כאלה ולהתרוצץ תמיד כעכבר מפחד־המות. יקירַי, חלילה לכם מלחשֹב עלינו רק רעות. גם אנחנו נחגור את שארית כֹּחותנו להחָלץ מגיא־צלמות זה. לגאֻלה או לאבדון. או–או! ואם לא נגָאל, ואם לא... – צחקה פתאם בצחוק הִסטֶרי. – מה־טוב! נקום ונלך לקראת שני בנַי והתָנִי נ״ע ונתחבר עמהם לעולמי־עולמים. ואתם מה אומרים, אורחים טובים? כלום כדאי לו לאדם לשבת פה בגיהִנום, בתוך אספסוף של רוצחי־אדם, בשעה שמקומו מזֻמן לו שם בגן־עדן, תחת חֻפה אחת עם הבנים, אשר הזדרזו והלכו להם לעולם־האמת? כלום לא חרפה היא? וכלום אנחנו בכך עודֶנו קרוים בני־אדם?

היא נעצה בנו אותו המבט המתחנן והתובע בכל־תֹּקף פתרונים. ואחרי שתיקה מְמֻשכה קצת, בעֵיני אדם, החוקר עד־תכלית סוד המֻור, פתחה פתאם בדבור זהיר ועַקצני מאד, ודוקא מן האמצע:

– וכי אנחנו חַיבים, אם הדלי־כֹּח אנו? אין בנו לא העֹז ולא ההעזה... ולא אנחנו אמֻני־יד לכך... ורדו־נא לסוף דעתנו. יודעים אנחנו, שחובתנו היא, חובת האדם באשר הוא אדם, אבל תש כֹּחנו. אחרי כל המעשה אשר ראינו בעינינו, באבדן קהלה שלֵמה לפי החֶלֶף, כבר הגיעה גם שעתנו ללמוד לעשות את המעשה... ובנוֹ־ידינו... ובזה הפגיון, אשר שם בקרן־זוית... ירֻשה לנו מידי רוצחינו... מתנה לשעת הצֹרך... שגב היד הישראלית לא תרָתע לאהוריה אגב־שחיטה... פֹּה... פֹּה... לארך הַסִמנים... הקנה עם הַושט... כמו תרנגלת זו... וִיהי זבח־משפחה. אני עליך ואתה עלי – ההוריב על הבנות – וקץ לחרפה ולהשחרת־הפנים! קץ! הוי, קץ! – וגם לעשות נקמה באלהים, אשר הקשיח את לבו... הרי כה מתוקים חבלי־הגסיסה של שחוט זה...

ובאצבעים עסיסיים, ריתניים, טבולים במֹהל הדמיון של אדם, שינק הרבה מתוך תאוָה דמיונית אסורה, התחילה האשה לתאר את מתקם החריף והתמציתי של איתם הרגעים הפלאיים של פרֵדת הנשמה מן הגוף. פניהן של שתי הבנות נתכרכמו ונתחַורו מפחד־הבהלה, כזה של אדם, שרואה שטף עז משתער עליו והוא אין־אונים.

אנחנו, הבאים בימים, נוהגים להסיח לבנו, מרב שיח, מצרכיו של השני; ובמקום לדאג למחסוריו הננו פותחים את פינו ומצניקים לו מנה יפה מתלאותינו... רק מרירות־הנפש גורמת לכך. ואין לך ערל־לב ואטום־אזן מן האיש הנתון בצרה. אכן השעה מאחרת, ואורחינו הלא נכונים מחר לדרך. נזדרז־נא להציע להם את מטותיהם. אלא מה? שעלינו לטכס עצה...

– הרי כרים אין לנו, אמא, – השמיעה הצעירה ברוח נכאה.

– הפטפטנית! – התרגזה בעלת־הבית. – ולמה לך עוד לגלות את חרפתנו? הן האורחים רואים את עמידתנו...

– שטות! – הבענו שלשתנו. – אגרופינו – כרינו. למודים אנחנו בכך. שטות!... ובכלל... שטות!

משהחליטו לקבל את פני הלילה התחלנו כלנו, גם האורחים, להשתתף בקבלת־פנים זו, הדורשת טפול מרבה מבני־האדם, הנתונים בפחד המות. עסקנו בהתקנתו של המבצר, שאפן בניתו ביום אינו בטוח כלל לגבי הלילה. בססנו את הבריחים, סתמנו כל חור ופרצה שבשער בסמרטוטים ובאניצי־מוך, הקימונו את הסוללה הגבוהה מקומת איש ועשויה מכסאות וקדרות על־גבי הכסאות, וכפלים בתוך הקדרות, וקערות בצדן ומגרפות להן למשען, וגם המטאטא באמצע. לא נעדר פה גם קומקום־הטה בצדן של שלש ההביות הממלאות מים. ובחבלים קשרנו את הכלים והחפצים אלה לאלה והדקנום יפה. לא עמדנו מרחוק גם בשעת התקנתו של מצענו למשכב על־גבי הכירים במטבח, שדלתו וחלונו פונים לאכסדרה, ומחמת־זה נמצא ראוי ושמור יותר בשביל האורחים הבחורים, שעצם מציאותם בבית הטיל מגור על בני־הבית. צריך היה לקשר קרש אל הכירים בחבל, כדי שהמצע יכיל את שלשה הבחורים. והמצע – קפה של כמרטוטים. כל אחד מבני־הבית הביא מתנה סמרטוט או מלבוש בלה. בעל־הבית העלה מן המרתף את הקפוטה של שבת, שנשארה לפלטה, ובקש להציעה, אולם אנחנו התנגדנו לכך בכל־תקף. וגם על כל אחד משאר המלבושים היו לנו עם בני־הבית דין־ודברים. אנחנו מסרבים, והם מאיצים בנו. ואחרי־כן, כשהמטה כבר נתקנה כהלכתה, הציעה העלמה להדליק בחדר לכבוד האורחים, לשעה קלה לפחות, את העששית, כדי להתבונן אל המשכב, אם הוא עשוי יפה; וגם – הוסיפה בביישנות – הן עתידים אורחינו החשובים לעזבנו תכף בהשכמה, ואנחנו אפילו בפרצופיהם לא נתבונן יפה ולא נדע אפילו את צורתם!... גם הבת הבכירה הסכימה לכך, שכבר חשכו העינים מהאפל התמידי, שהן נתונות בו. נענתה גם האם והעלתה אור ביד רועדת ואי־בטוחה. רגע עמדו בני־הבית נבהלים, כמתכווצים מחמת השלהבת שאינה רגילה. והאימה, שעמדה פה באויר, דומה, זנקה כעדת עטלפים מכל הזויות והתגוים. ונשקפו לעינינו בכל בלהותיהם הצער העוטה, השפוך על פרצופו של בעל־הבית, הדבקות בגסיסה של האשה, יסורי הכמישה של הבת האלמנה והיפי הנבהל, כצפור מרדפת, של העלמה. בעלת־הבית נעצה בנו את מבטה בחסר־בושה ובהתחצפות זו שבבעל־היסורים,

– הסי! – צרחה בעלת־הבית בקול מַר, שהשתיק לחלוטין את הנערה. זו הפנתה את פניה מן האם ולָחשה לנו אגב קריצת־עין פרשנית:

– אמא, הצרות העבירוה על דעתה!...

האֵם השיבה לנו בקריצה ערמומית, שהוכיחה את בִּטולם הגמור של דברי הקטנה, והוסיפה באותה הרְגזה:

– אִם אני אומרת: שדדו הכל, – באה זו ומתכַּונת להזימני. אפשר לחשוד בי, שמעלימה אני את עשרנו מאורחינו החשובים. ואלא מה? על־פי האמת, אין לנו יותר ולא־כלום. ואפילו מעט ההון השמור במרתף, ובכללו גם הַשָׂריד של כלי־הכסף וגביעי־הזהב, הרי אין לנו שליטה עליו... ואם נאמר להעלותו מִשם, יְשַׁדוהו תכף מאתנו. ולפי שנעשינו עניים מרודים הננו כה בזוים בעיני עצמנו, ומכל־שכן בעיני אחרים... אלה שלא הכירונו מתמול שלשום... כלום שתינו מִיָמֵינו טֵה מן הקומקום? שני מְחַמִּים היו לנו, של נחשת ושל כסף, אחד לימי־החֹל, והשני לימי־החג, ואת שניהם שדדו מאתנו. באותו יום הכו גם אותו ועשוהו לחֵרש. – היא הצביעה על בעלה. – צוו עליו לשיר – שָׁר; לרַקד – רִקד; אחרי־כן הטילוהו לרפש, רמסוהו ברגלים, הכוהו גם במטיל־ברזל. ולא נתקררה דעתם, עד שחשבוהו למת. הביטו־נא בו: הרי הוא עכשו שבר־כלי, לא יצלח לכלום. והוא נפגע מעט גם במוחו... – לחשה כסוד.

– אמא! – קראה הבת הצעירה במחאה.

האֵם נעצה בבִתה מבט כבוי, מִשְׁנה מעט, ואחרי־כן גנחה גניחה קשה וממֻשכה, פֵּרקה את אצבעותיה, קמה ממקומה וישבה חליפות, כוססה בשִׁניה את שפתיה מתוך בלבול ואמרה תחִלה בלחש:

– והם מה אומרים? השנַים, המתים, הבנים מה אומרים? שם, בקבר, מה אומרות השפתים המתות? עלֵינו החיים פֹּה מה הן אומרות?... בלי בושה ובלי מוסר־כליות – ואנו חיים. את הבנים קרעו לגזרים – ואנו חיים. והוא, חתני נ"ע, אשר כמו בן יָקָר לי, הוא, היחידי, נצב תמיד חַי לנגד עיני. ואִילו הבנים טוענים: עד־מתי נהיה נפרדים? עד־מתי חיי־החרפה שלכם? – אולם אין כלי שפל מן האדם. הרגו את הבנים, והאֵם לבשה פַּרוַת־אכרים ונָעלה מגפים גבוהים וחבשה על ראשה סודר – וחַיה. על אפה ועל חמתה. ועוד היא חסה על מעט ההון... והרי מצפים אנו: אולי סוף־סוף יעבור זעם והחיים ישובו לקדמותם, וגם ביתנו יתרומם משפלותו, ונשוב להיות אנשי־צורה כלשעבר, מכניסי־אורחים ומעֹרבים עם הבריות. הן לא לעולם ישכֹּן אפל מסביב! וכי לא כך, אנשים טובים? ומה דעתכם, אורחים יקרים? האם ישובו החיים לקדמותם?

– ישובו, ישובו, – קראנו תכף שלשתנו פה־אחד.

היא העותה את שפתיה בחיוך מר.

הבת הבכירה, שבקשה, כנראה, להפסיק זה־כבר את שטף הדבורים ההִסטֵריים, קראה פתאם בהחלטה:

– אמא, ואנו צריכים להכין את המצעות לאורחינו. הרי עיפים הם מטלטולי הדרך.

– אִתך הדין, בתי. אכן פקחית את, – השיבה בעלת הבית בבת־צחוק טובה. –

עליה ועוד כהה עמה לפתוח פה ולדבר. רק את הנערה הסתרנו בזוית האכסדרה, בתוך קפה של שחת ונצרנו אותה מכל משמר. שבעה ימים ושבעה לילות שכבה בתוך הקפה, ואנחנו שמרנו עליה, אני ובעלי החרש, וכל עצמותינו רחפו מפחד. ומה פלא אפוא שנבהלנו גם היום, ואך הגיע לאזנינו קול נקוש מהרנו להטמין את הנערה בתוך השחת; גם האלמנה עם העולל קפצו וירדו למטמורה המזמנה לכך. ואני עם החרש טלטלנו את הכלים לבצר עוד יותר את השער. הפצוט הרציש עלינו הראשון והזהירנו על הסכנה. הוא תמיד, עם כל נדנוד, הראשון למנוסה. הוי, יקירי, רעבים אתם וצמאים, ואני, האשה, מאריכה לשון. לב כל איש את פצעו ישיח. בתי! מהרי ובשלי מלא קומקום מים ושפתי על האש קדרה עם תפוחי־אדמה ונכבד בהם את אורחינו הטובים. כה יאריך אלהים את ימיהם עד מאה ועשרים שנה!

לאור פתילה דולקת על־גבי מכסה של קפסה למשחת־נעלים, על־יד שלחן ערוך בלי מפה, אכלנו סעדת־הערב, שעניותה לא הפחיתה בכל־זאת את חגיגיותה. בעל־הבית הביא להדר את קומקום־התה, הבת הצעירה שפשפה ספלים וכפיות של פח, הבת הבכירה בצעה פרוסות מפת־הקבר, ובעלת־הבית הגישה את תפוחי־האדמה, וגם אנחנו הצלינו מצרורותינו את צידתנו הדלה לדרך יחד עם כתותי הסכר, כדי שלא לחסר את בעלי־הבית מטעם זה, יקר־המציאות. תחלתה של הסעדה עברה, אמנם, ברוח טובה, דומה מתוך הסח־דעת גמור מצערה של הויה זו, שבו היה ספוג אוירה של אותה סביבה, אגב שיחה בחיי אודסה, שבאנו משם, ובהתיקרותם הנוראה או העדרם הגמור של צרכי־אכל, הנוטלים את טעם החיים בכרך, אף כי חללי החרב אינם מצויים שם ביותר ופחד המות הוא פחות שם בכל־אפן מבישובים הקטנים. אלא שבעלת־הבית בקשה סליחה מאתנו האורחים ואמרה:

– ואתם תסלחו לנו, אנשים טובים, סעדה עניה זו וכל זה מסביב. ודאי לא יאה כבוד זה לאורחים חשובים, שהם אנשי־צורה ובני־טובים. נכר הגזע. אוי לנו, שרואים אותנו בכך... גם אנחנו לא פללנו... מסתמא קשה היה חטאנו, אם זה, שהיכלת בידו, ענשנו ענש המור כזה והחריב את נוינו. אבל לשעבר היינו גם אנחנו בעלי־בית, אנשי־צורה ומלבשים בכבוד. לשעבר!... מהדר היה ביתנו, רב־חדרים. אכסניה לאורחים חשובים, סוחרים, מכל קצוי רוסיה. מלא היה הבית כל טוב, גם כלי כסף וזהב. אולם השודדים הציגונו ריקם, הכל בזזו מאתנו, הכל שסו, אפילו חוט לא הניחו.

– אמא מגזימה בצערה, – מחתה הבת הצעירה והשתדלה להסביר את פניה כלפי האם וכלפי האורחים, כדי להפיג ברוח טובה את המרירות, – לא הכל שדדו... עוד שמור דבר־מה במרתף...

– הסי, הצופה! – קראה בעלת־הבית וחריצי היגון שבפניה נהפכו לקוי אכזריות קשה. – כלום את מתכונת לעשותני שקרנית בעיני הבריות?...

– אמא נירת־רוח היא... ולכן... – נסתה הצעירה לפרש את התרגזותה של האם.

ראשינו. הכה אותנו ולא המל. היינו לבז ולמשסה ולרצח בידי חיות־אדם. לא פסחו על עירתנו. את כל גברינו שחטו לפי־סכין ולא הותירו בחיים כי־אם מנין קטן של חולים וזקנים ואותם שארע להם נס ונצלו. גם שלי נשאר בחיים בנסי־נסים. אבל הביטו־נא במראהו: כמוהו כבר־מִנן. ושמיעתו נפגמה. רק כשצועקים לתוך אזניו בקולי־קולות, הוא תופס מה. הרוצחים הכו על ראשו במטילי־ברזל, והגלגלת לא נתפוצצה. צוו עליו לרקד — ורקד. וכלום היו מניחים לו את חייו? מזלו גרם. כשבצעו את גלגלתו ודמיו התחילו שותתים, שבקוהו לנפשו. סברו הרוצחים: עתיד להפיח את נשמתו, ולא הפיח. והוא התעודד, זחל בידיו וברגליו כשדמו זב, עד שהגיע לבית. ראיתי אחרי־כן את פס־הדם לארך השוק. בבית הנחנו תחבשת על פצעיו. שלשה שבועות היה מוטל הולה בדלקת־המוח. שב והבריא. רבים מבני עדתנו נשארו בחיים, לפי שאת הרוצחים תקפה פתאם מהומה והם התחילו לברוח. הנה עד־היכן הגענו. ומה פלא, אם מפחדים אנחנו מפני כל עלה נדף?!

היא נשתתקה לרגע. כל גידי פרצופה התעותו ובעיניה כבו הניצוצות. דומה, כמו צללה בדמיונה לתוך פרטי המעשים האכזריים והחיתם בזכרונה. אולם פתאם חזרו והוצתו הניצוצות. האשה מחאה כף בהתעוררות של התפעלות.

— הביטו־נא וראו: בחורים, בחורים יהודים, נצבים חיים הבחורים, הרי אני כפרתכם, יקירי, רחימאי, נלבבי! ולמה אתם עומדים מבחוץ ואינכם נכנסים לבית פנימה? הכנסו נא, מכֻבדי. אברהם! הרי בעל־הבית אתה ועליך להכניס את האורחים היקרים.

בעלת־הבית התחמקה לעמקה של האכסדרה, בתוך קֻפת השחת, ובעל־הבית הובילנו בשבילים מפתלים, על־יד שורת הדלתות הסגורות של חדרי האכסניה, שנראו כתאים של בית־אסורים ארך, מָבוא לפנים ממבוא, כֻּלם אפלים, עד שהכניסנו לחדר האחרון, ריק מכֵּלים, חוץ מן המטה האחת, המחֻסרת כל מצע. למטה, על הרצפה, התגוללו קֻפות של נוצות ודפים של סִדורים ומחזורים, ובקרן־זָוית עמדו רֹובה וסַיף, מְכֻוָנים כלפי הַקֻפות, כמצידים על חלקם בעבודת היצירה. רגע עמדנו מְטֻמטמים. חזות פניו של אברהם לא נשתנתה כל השעה אפילו כדי־נדנוד. בעוד רגע וגם בעלת־הבית באה לתוך החדר. היא הובילה עמה אשה צעירה כבת־שלשים, שאחזה בידו של תינוק, ונערה כבת שש־עשרה, שהציצה בפני האורחים בחדוָה מבֹהלה. בעלת־הבית עמדה מתחִלה כמבֻישה, אך מיד הבליגה על עצמה ופתחה ואמרה:

— התכבדו־נא, אורחים יקרים, ותנו עיניכם בבני משפחתנו, שארית הפלֵטה, אשר הצלנו מבין שִני אריות ברחמיו הגדולים של הכל־יכול, יתברך וישתבח שמו. זו היא בתי הבכירה, חנה, אמו של הפעוט, אלמנה מבעלה הקדוש, עליו השלום, — מידיה גזלוהו הרוצחים בחזקה וקרעוהו לגזרים לעיניה ולעינינו; אחד דקרהו ברמחו והשני נתחו בחרבו לנתחים, טבל את חרבו בדמיו השותתים ולקק את הדם בפיו. ושני בחורַי, כארזים, וַי לאמא, הגיחו ממחבואיהם והתנפלו על הרוצחים להצילו. ובו ברגע נדקרו היקרים בחרב הטבולה בדם חתני. עיני אֵם ראו ולא נמקו בחוריהן. אוי לאמא, אשר דעתה עוד לא נטרפה

פקפוק בפי המוכנים לפרעניות ומלמול מטרף של בני־אדם על סף הסכנה. על השאלה המרטטת מבפנים „מי שם?" החזרנו שוב בשלום אחים יהודים. בחריקת בריח כבד, אגב־גניחה, פערה האכסדרה את שערה ונגלה לפנינו יהודי מאבן, יחידי, כשומר של בית־הקברות, שהצליף עלינו מבטים כבוים וממשכים של חרש מלדה, כשפניו מפיקים הבעה מבהלה של חיה אחוזת־אימה ברגע רתיעתה לאחוריה.

משהבקענו לנו דרך פתלתל בתוך ערמות החפצים, כלי העץ והברזל, כסאות, שלחנות, מקלות, מגרפות, קערות וקדרות, שלש חביות, ואפילו מטה וקפה של ערדלים מנרטים, — חונה בצורה זו שנתקרקרה בקשי גדול, — ראינו את־עצמנו עומדים באמצעה של אכסדרה אפלולית רחבת־ידים, כזו המצויה באכסניות קרתניות, המיעדה לסוסים של עגלונים אורחים. עכשו היתה האכסדרה כלה ריקה, חוץ מעגלה אחת הפוכה ובעלת־מום, חסרה שני אופנים. מתחלה עמדנו מבהלים. הצצנו ביהודי המטמטם ולא מצאנו את הדבור. אחרי־כן התעוררנו וגמגמנו:

— היחידי אתה? היש לבוא אל הבית? בני־בית יש?

היהודי הזר ושלח בנו את מבטו הכלבי. הצליף כנגדנו בשתי ידיו כמגן על עצמו ומונע אותנו מלזוז, עקר פתאם את רגליו והתחמק דרך הדלת, שנמצאה פתוחה ונתהדקה לפנינו בכח. עמדנו מאחריה בצפיה. מיד יצאה לקראתנו יהודית לבושה פרות־אכרים, מחתלת בסודר מטלא ונעולה מגפים, שהיתה דומה בתנועותיה המהרזות והחותכות כמגיחה להתנפל עלינו בשתי זרועותיה ובמגרפה, שאחזה משום־מה בידה; אולם משהסתכלנו בפרצופה השרוי בצער ובעיניה הטובות והעוממות, התנדפה מקרבנו משהו אותה ההרגשה של בני־אדם, שנכנסו בין קברים. היא מחאה כף, חיכה חיוך עצבני והכריזה:

— בחורי ישראל! בני אחינו! האח, בחורים מישראל! אברהם! — צפצפה בקול וסחבה בכח את היהודי החרש, שקפץ עכשו בינינו ולא גרע מעלינו את מבטי החיה המבהלת. — בעלי הוא זה, בחורים. אברהם, תודה לשם יתברך. להנם מת לבנו בקרבנו. והלא הם בחורים יהודים, תודה לשם יתברך!

עכשו תקף גם עלינו הדבור. פתחנו ואמרנו:

— ובאמת, מה הפחד? הלא יהודים אנחנו, עוברי־דרך. אנשים ישרים, לא חלילה שודדים או גנבים. ערב עלינו היום ונאלצנו לדפוק בדלתות ובתריסים. בטוחים היינו משום־מה, שעוד לא גוע פה לחלוטין הישוב היהודי. רצוננו ללון בביתכם הלילה, אם לא נפול עליכם למשא. עיפים אנחנו. מעלות השחר לא נתנו מנוחה לרגלינו. אם לא נפול עליכם למשא.

— חלילה וחלילה! — קראה היהודית והגביהה את קולה הרבה יותר מכפי הצרך, בהתכונה, כנראה, להחלץ לכבודנו מן הלחש המקבל בבית. — כלום יפחד אדם מפני עצמו ובשרו? אלא מה? שרוים אנו תמיד באימה... מפני קול עלה נדף. פגעינו וצרותינו, אשר התהוללו על ראשינו — ישמרנו אלהים ואת כל אדם מישראל מהם ומשכמותם — הם למדונו לכך. הלא חנית אלהים נתכה על

א. שטֵינמַן

בְּאַכְסַנְיָה

תחִלת הסתָו נכנסנו לעיָרה י. באוקרַינה של רוסיה, שלשה בחורים, פליטים מישראל, מלֻבשים כחַיָלים בבגדי־חַקִי – הצבע הַמֵגֵן – ונעולים מגפים גבוהים. השנה שנת תר"פ ליצירה, שנת הפְּרעניות וההרג הרב, שבה התעוררה החַיה הרעה בעם־הארץ בכל עֹז רשעותה ויקח האדם גרזנים וכַשילים ויגזור ראשים וצוארים מאחינו בני־ישראל וגם על הטף לא חמל וינהג בחמתו גלי־הדמים, אשר הציפו ומחו מתחת שמי ה׳ כמה קהלות וישובים יהודים. בעונה זו יצאנו אנחנו השלשה לעבור בין ערים וכפרים של הספָר, בדרך המובילה אל גבול אדכת אוקרַינה, אל חוף נהר הדְנֶסטר, אשר מעֵבר לו נשקפת אדמַת בסרַביה, חחוסה בצל השלום תחת שמי רומַניה, ונקוָ להעביר באחד הלילות האפלים בסירת־דוגה גם את שלשת גופינו לארץ החיים והשקט. וכשהגענו לעיָרה היהודית י., שקעה עלינו השמש ונאלצנו לחפש לנו מקלט ללילה. אולם מה־נבהלנו ממראה עינינו, כשנגשנו עד רחבה של ככר־השוק ומצאנוה שוממה לחלוטין מרגל איש. לא קול, לא שעטת סוס ולא מראה עשן בארֻבּה, והדלתות הסגורות עם התריסים המוגפים של בתי הככר שִוו לישוב זה דמות של עיר־המתים. הסכנה המפֹרשת שבהליכה אחרי שקיעת החַמה בשעת־הרום זו דחקה אותנו להתעקש בחִפּוש התחבולות ולטפח גם על ספ־היאוש את התקוה המתוקה של לינה תחת קורת בית יהודי. דפקנו פה ושם, – מתחִלה, אמנם, בזהירות יתֵרה, – בדלתות ובתריסים, וגם שַרנו בקול רם שירים עממיים, ולבסוף הלכנו לחפש צורת בית־מדרש. אולם בדרך נזדמן לנו בית מָארך בעל שַעַר רחב וגבוה של אכסניה קרתנית. פה התחצפנו ביותר ודפקנו על דלת האכסדרה בתֹקף, דפיקות רצופות וקולניות. מבפנים הגיע לאזנינו עמעום של קולות ופסיעות, מעין התלחשות מבֹהלה של ישוב־הדעת ונהימה טרופה של רצים מן הפח אל הפחת. חִדשנו את דפיקותינו והפרחנו את קולותינו לתוך חגוי השער: יהודים אנחנו, יהודים!

נתחדשו הפסיעות והקולות מבפנים. אחרי־כן הגיעה לאזנים הריקת מטִילים וכלי־עץ וברזל נגררים; קומות של כסאות נדרדרו זו על זו וכמה ידים טפלו בעקירה ובהשמטה. גם מטות ושֻלחנות נגררו בידים, כפי ההשערה. ואחרי טפול של שעה מרֻבה חזרה והגיעה לאזנינו התלחשות מבֹהלה של

ההומה ממאות בני־אדם לבושים בגדי־חג, קריאות־השמחה הקולוניות הציבוהו בפני המציאות המרה והכריחוהו להאמין בדבר.

בימים ההם ישב ברקא בבית. נדמה היה לו, שבני־העירה יצאו מדעתם. הוא ראה בטפס בחורים על גג האפותיקה ובמגרם לארץ את נשר־המלוכה; ראה בהתפרץ ההמון לבית־הפקידות ובעשותו בו שמות: ניָרות וגליונות עופפו באויר; ראה איך נקרעה תמונת־הקיסר ונרמסה ברגלים – ולבו שתת דם... מה יהיה עתה? שאלה זו נקרה במוחו כיתוש ולא נתנה לו מנוחה.

מזמן לזמן התיצב לפני תמונת־הקיסר שעל־גבי הקיר והשהה בה מבט מלא רחמים. נדמה לו; שפני ה„צאר" נשתנו וכאלו הוא שואל ומבקש רחמים על־עצמו: „ראה, ברקא, והביטה, מה עוללו לי!"... דמעות נראו בעיני ברקא והוא נופף אגרופים קפוצים באויר, כמתכון לנקום נקמת הקיסר. הוא התרוצץ מפנה אל פנה, נתעכב תכופות על־יד החלון – ושלח מארה הרחובה. הוא, ברקא השוטר, בטל ומבטל, אין מוראו על הבריות, „הושענא" לאחר חביטה. הציון שלו מוטל ככלי אין־חפץ בו – מה יהיה להבא?...

אונגני.

בכַוָנה בעבודה זו, כדי להתבדר קצת ולהסיח דעתו מן ההרהורים הטורדים שבמוחו. אבל הנה תמך סנטרו בשתי ידיו הגסות־שעירות והפנה מבטו כלפי החלון שכנגדו: רחוב נִרפש מהפשָרת־השלגים נשקף דרך השמשות הדלוחות וכמה בתי־חמר מפֻזרים בלי־סדר. אור־יום חִור ושמַים מעֻננים נמתחים מלמעלה. עורב שחור עומד על־גבי קילון של באר, ועל־פי קִדות־הראש התכופות נִכר שהוא צורח: קְרָא! קְרָא!... עברו העינים ממנו והלאה על דרך־המלך, המתפתלת במעלה־ההר מנגד: עגלה־נְקדה זצה ומפרכסת שם בין טחנות־הרוח – עגלת־הפוסטה היא זו. אֵילו חדשות תביא הפעם?...

פטרנקא קם כמתוך החלטה גמורה, לבש את האדרת ויצא בלי־ברכה. כשיצא, עשה חודקא תנועה משֻנה במקומו וזרק:

– לא טוב!...

כחץ שנון נתקעה אמירה זו בלב ברקא ופניו החוִירו מאד. וחודקא חזר שנית כמתוך מחשבה מעיקה:

– לא טוב!...

השתררה דממה כבדה בחדר. דומה היה, כאִלו יד נעלמה טוָה מַסֶכת של קורים דקים מן הדקים, והכל, מן האדם ועד גרגיר־האבק שעל־גבי הקרקע, מסתבך בה, מפרפר ומפרכס ואינו יכול לצאת. גם פני ה„צַאר" כמו קדרו ועיניו נתעלפו ובקשו רחמים וחנינה. חודקא ישב בכסא ישיבה דלה, הידים נתונות אשה בשרוול אחותה, וכמו דִבר לעצמו:

– כך הוא הדבר, ברקא רחימאִ!...

לא משל עוד ברקא ברוחו ושאל:

– מה יש, אדוני חודקא?

היה בשאלתו משום אותו הֹרֶך, שרגילה אם רחמניה לשאל את בנה החולה: „מה יכאב לך, בני?". – הטון הרך, שרטט בשאלת ברקא, פעל, כנראה, על חודקא והוא שפך את לבו:

– כן, כך, ברקא יקירא. – רֶי־בוֹ־לוּ־ציה... עוד אמש בערב הגיעה אלינו השמועה מעיר־המחוז, ורגלים לשמועה, כי הקיסר הֻדח מכסא־המלוכה... –

ברקא לטש ללבלר זוג עינים אימתניות ומפיו נקרעה קריאת־שאלה סתומה ובלי מלים:

– ?

מיום שהתחוללה הרֵיבולוציה הולך ברקא קודר ומַשמים ואין לו מקום בעולם הזה. נִטל טעמם של החיים וגם החַמה מעטה דמותה ואורה פגום ודל. האביב בא. אילנות מלבלבים. העיָרה שטופה נֹגה וחֹם – אפס בלב ברקא שולט הסתָו הקודר. הוא מתבַיש לצאת החוצה ולהתראות פנים אל־פנים עם יושבי־העיָרה, שמא יהיה לבוז. תחלה היה עדַין מפקפק, שמא נפלה כאן טעות, והיה מנחם את־עצמו בתקוה, שהכל ישוב לקדמותו. אולם חגיגת העיָרה, הרחוב

באחד מימי פברואר האחרונים יצא ברקא הרחובה, כדרכו יום יום, ללכת לבית־הפקידות, ראה קבוצות קבוצות יהודים עומדים ומשוחחים ועיניהם מהבהבות מתוך צפיה לדבר בלתי־רגיל. מזמן לזמן הם הופכים ראשיהם לאחור או מביטים לצדדים אגב־הסוס, שמא אזן זרה קולטת שיחתם. ראשי־המדברים מתלהבים כשפניהם משלהבים, והשומעים עומדים ומקשיבים בעינים פקוחות לרוחה ובפיות פעורים, כאלו נגלה להם סוד כמוס, שאינו מתקבל על הדעת, ויחד עם־זה יש בו משהו מן האור המבשר גאלה קרובה. התקרב ברקא אליהם, וכשנודע לו, כי מהפכה התחוללה בעיר־הבירה, ניקולי הדח מעל כסא־המלוכה וה„סיציליסטים” תפסו רסן־הממשלה בידיהם – היה כהלום־רעם. מי העביר שמועה זו? מאין באה אל העירה? – אין איש יודע.

ברקא לא האמין.

– האפשר כדבר הזה? – טען בחמה גלויה. – היבואו אילו „סיציליסטים”, כמה מאות בחורים ובתולות לבושי חלצות שחורות ויורידו קיסר עז כזה מכסאו? ואי החיל?

וליתר תקף הקיש במטהו על־גבי הקרקע וקרא:

– Разойдись!... (איש לדרכו!)

כשנכנס ברקא לבית־הפקידות לא מצא שם את פטרנקא. חודקא הלבלר היה מרגז ומפרק לפרק הביט בחלון, כאלו צפה לדבר־מה בכליון־עינים. זקן־העיר ישב בפנה עלוב ומשמים. בא פטרנקא. ישב לו במקומו ובלי אמר פזור־נפש. בכל פעם הגביה ראשו מעל הניר שלפניו ותלה עינים מערפלות בברקא, העומד בפנת־הדלת, והיה כאלו הוא רואהו בפעם הראשונה, וחזר והוריד ראשו, כשהברה סתומה, מעין „טך”, התמלטה מפיהו. בחדר רבצה אותה הדממה המעיקה, הבאה לפעמים מפאת הזדמנות פתאמית של כמה אנשים יחדו, שבלב כל אחד טינה על חברו; נדמה, שעוד־מעט ויתחולל ריב־שפתים קולני ומחריש־אזנים. ברקא הרגיש באפן אינסטינקטיבי, שיש דברים בגו, וכי יש יחס קרוב בין רוח נוגה זו שבחדר ובין אותה השמועה, ששמע ברחוב. הוא הביט בתמונת הקיסר, התלויה כנגדו על הקיר, ולבו נבא לו קרבת צרה גדולה, הכרחית ומחלטת. מבלי־משים פנו עיניו כלפי פטרנקא, היושב נדכה ומשומם ומקיש על השלחן באצבעותיו הגסות, ומשום־מה המל עליו בלבו, מבלי דעת בעצמו מדוע. פתאם הגביה פטרנקא את ראשו, השהה מבט מבדר בברקא וזרק:

– כן, ברקא, כן! – –

לא ידע ברקא „כך” זה מה פרושו, אלא שהרגיש בו מעין הכנעה וקבלת־הדין על הנעשה ואין להשיב. בלבו התהוה דבר־מה, שלא ידע טיבו, והרגשה של רחמים התחילה מפעפעת בחבו. מזמן לזמן הסתכל בתמונת הקיסר, כאלו היה מבקש פה תשובה על שאלה חמורה, המנקרת במוחו בלי־חשך. הקשת־הקולמוס של חודקא בתוך הדיותה נסכה לתוך הדממה הקשה משהו של חיים. כמו אבן־מעמסה הכבידה על הלב. פעם התישר פטרנקא מתוך ישיבה, הפשיל ראשו לאחור והבליט חזהו הרחב, ופעם כבש ראשו בניר כשהסיגרה מהבהבת בפיו. בכל־פעם הצית אש בסיגרה הכבויה, ודומה היה כאלו תפס

קודרים ומדְכאים. אימה חשֵׁכה מִלאה את הלב וכל אחד היה חושש מפני יום־המחרת. נקרא צבא־המלואים. הקיפה הזעקה את העיָרה. נלקחו חתנים מכלותיהם, אבות ובנים יחד, ורַבה התאניה בכל בית.

ידי ברקא היו מלאות עבודה בימים ההם. היה מתרוצץ ברחוב כשהרבה ניָרות תחת בית־שחיו. הוא נעשה מרכז־הכבֹד בעיָרה, תל־התלפיות, שמאות עינים מלאות־צפיה היו נטויות אליו. כשנראה ברחוב, מיד נקהלו עליו המון יהודים והקיפוהו בשאלות. אלא שברקא לא שהה בעמידה, פטר אותם בתשובה שלא מן־הענין, או שהיה מתרגז ובורח מהם מנוסת־חרב. את הפקֻדות היום־יומיות, שנתקבלו מעיר־המחוז, היה מדביק בראש־חוצות ומתוך־כך היה נאנח:

— מלחמה, אחא, מלחמה...

בינתַים הגיע מכתב מפיבי ובו הוא מודיע, כי בקרוב יֵצא למלחמה. ואגב יבקש את אבא ואמא, שלא ישפכו עליו דמעות, אחרי שזוהי חובתו, חובת איש־הצבא, להגן בדמו על המולדת היקרה. המכתב הזה עשה רֹשם נמרץ על ברקא. עלקה התיחדה בקרן־זוית והתיַפחה בלי־הפוגה. ברקא הרגיעהָ, טָפח על שכמה דרך־חִבה ואמר:

— הוי, פתַיה! פתַיה! לולא הייתי זקן ויצאתי אף אני למלחמה...

בינתים הגיעו ימים רעים לעיָרה. רֹב־הגברים נלקחו לצבא, נשארו רק אלמנות חיות ושוממות, ילדים וזקנים. העיָרה היתה עזובה ושוממה ורוח של יאוש היתה נסוכה מסביב. נתרבו המסתתרים, או ה„ארנבות", כמו שנקראו בפי־הבלשות, שהיו חוששים להֵרָאות ברחוב, שמא יִוָדַע מחבואם.

פטרנקא הטה להם חסד, בקבלו מהם מַשְׂאֵת־הגֻלגֹלת, איש איש כיד־יכלתו ומעמדו בחיים. ולא פטרנקא בלבד, אלא גם חודקא, הלבלר בבית־הפקידות, אף הוא קבל טובת־הנאה — על השתיקה. אם אֵרע „חִפּוש", נצטוה ברקא להודיע בהקדם האפשרי — והכל היה כשורה. בכלל באה עת־צרה לעיָרה. דומה, כאִלו פרחה נשמתה והיא נתאבנה. הכל הביטו בעולם־יה מתוך חשד: פנים חדשות נראו ברחוב — ומת הלב מאימה: שמא זה בַלש, שמקרוב בא לגַלות מסתרי־ה„ארנבות" — והרי שוב ריצה מהכא להתם ומתן בסתר.

השנוי העִקרי, שנתהַוה בעיָרה, עשה על ברקא רֹשֶם לא־יִמָחה. הוא כאִלו נמצא בעולם אחר, שלא היה כמוהו מעולם. „הממשלה המקומית" מצצה דם־התמצית מכל אחד ואחד, ונדמה לו לברקא, שאין זה אלא חלום, חלום נורא. והוא מושך כתפיו בתמהון ומסתכל בעולמו של הקדוש־ברוך־הוא מתוך אותה ההכרה, שהכל חוזר לתֹהו ובֹהו:

— המלחמה! המלחמה...

פטרנקא מתעשר מיום ליום, וכטוב לבו ביין, הוא חורק שִנים, מקלל את הז'ידים הארורים, שונאי־המולדת, ונשבע באפו להסגיר את ה„ארנבות" ביד הבַּלשות. שומע זאת ברקא ומזדרז ויוצא הרחובה:

— רבותי, השררה כועסת — כפרו פניה במנחה!...

וגס. פטרנקא ופיבי עמדו זקופי־קומה, כאנשי־צבא בשעת העבודה, בשימת־היד על המצח, ולא ישבו, עד שכלה לשיר. עלקה עמדה תמוהה ומבֻיֶשת ולא ידעה, מה לעשות. פעם הביטה על בעלה, הצורח עד כלות־הנשימה והתפקעות הגידים שבצוארו, ופעם על פטרנקא אֲדֹם־הפנים והשתוי, ועל פיבי, העומד רָצין, זקוף ומלֵא־האזָנה.

עם הדור הישן השלים עוד ברקא. הרי יהודים הם, שביניהם גדל וחי זה כששים שנה. אמת, מגרעות הרבה להם, שהלב סולד מהן; אבל הם עניים מרודים, המתפרנסים בדֹחק רב, והוא חומל ומרחם אותם. בשעת־צרה יחיש להם עזרה עד־כמה שידו מגעת: בבוא בַּלָּש לַעיָרה לחפש „סחורה אסורה”: טבק פתוח, או יי”ש, הנמכרים בצִנעה — הרי ברקא נחפז להודיע על ה„בּעוֹר”; פקֻדה כי תבוא מ„גבוה” לגבות דמי־ענושים מ‘הודי שנתפס בעבֵרה, הרי ברקא משתדל לפני פטרנקא ו„נִיָר” ישלח למקום שֶׁמְּשָׁם, באה הפקֻדה, ויעיד על „מצבו הרעוע” של הנאשם — והכל לַמֵישרים. פטרנקא מקבל מזה טובת־הנאה, בכסף או בשָׁוה כסף, והיהודי, כיון שעלתה בידו להמתיק את הדין, הריהו חוזר לפרנסתו האסורה. לפני חגא שלהם חוזר ברקא על החנֻיות — מנחה שלוחה לאדון. והכל טוב ורצוי: קמח, סֻכּר, שמן וכדומה, איש איש כיַד מצבו. כך הוא חי, ברוך השם, כעשר שנים והכל כמנהגו נוהג. כששעה צריכה לכך, הרי גערה ונזיפה ולפעמים עֹנש — ואין פוצה פה, חלילה, כדבר שאין להרהר אחריו. שׂררה, הרי שׂררה — וכל העושה נגד רצונה יִכָּוֶה בגחלתה. לא כן הדור הצעיר, אפרוח זה שנתבקע זה־עתה מביצתו, כדברי ברקא, שאינו לומד אל דרכי האבות, דור ההכנעה והמשמעת, אלא רוצה הוא לשַׁנות ערכין, להפוך קערה על־פיה ולעשות מעשים שאין להם כפ־ה. ביחוד שונא ברקא כל בחור הלובש חֻלצה שחורה ובלוריתו מגֻדלת וכל בתולה גזוזת־שׂער. הללו היו מֻחזקים אצלו ל„סיציליסטים”. שמע ברקא, כי יש בעולם מיני בריות, הרוצים למרוד בקיסר ולהנהיג סדרים חדשים. שמועה זו הרעישה את לבו עד היסוד והיה כהלום־רעם:

— היתכן? — התלהב ברקא בחברת בעלי־בתים אמידים. — הנשמע כזאת, שיזיד אדם למרוד במלכות?

— מוראה של מלכות! מוראה של מלכות! — החרו החזיקו אחריו בעלי־הבתים, וברקא הקיש במטהו על הקרקע וקולו היה הולך מסוף הרחוב ועד סופו:

— צריך לבַער אותם ביום אחד! להוקיעם על תליה גבוהה, להיות לאות ולזכרון!...

II

באה המלחמה העולמית והכניסה שנוי עִקרי בעיָרה. נתלתה [illegible] עב של עצבות ומרה־שהורה. עזב החנוָני חנותו, בעל־המלאכה כלי־מלאכתו [illegible] הולכים

הַסְּמוּטָה לוֹ כְּלַפֵּי יָמִין, וְעַל פֵּאָה זוֹ, הַמִּבַּצְבֶּצֶת בְּצַד שְׂמֹאל, וְעַל הַכֹּל – הַצִּיּוּן, צִיּוּן זֶה שֶׁעַל חָזֵהוּ, הַמֵּעִיד, שֶׁלֹּא חַיָּל פָּשׁוּט הוּא פִּיבִּי, אֶלָּא שַׂר, שֶׁהִצְטַיֵּן עַל חֲבֵרָיו וְזָכָה לְאוֹת שֶׁל הִצְטַיְּנוּת.

פעם כתב פיבי, כי זכה לראות את הקיסר בבואו לבדוק את הצבא. זכות כזו! זכות כזו! דבר ברקא בינו לבין עצמו ובכליון־עינים המתין ליום, שבו תנתן חֻפשה לפיבי לימי חג־הפסח. וכשבא פיבי, לא נמלאה אזנו משמוע את הנפלאות, הנעשות בעולם־הצבא. דמות־הקיסר, כפי שתאר אותה פיבי, רחפה לנֹכח עיני־רוחו, הִשוה אותה לְעֻמת זו שעל־גבי הקיר, ולא הסכים לדעת פיבי, שאין הקיסר במציאות כמו על התמונה, שכמעט אין דמיון ביניהם. „עולם אחר" – היה ברקא תמה בלבו ומושך בכתפיו, כאִלו נגלה לפניו עולם חדש, שהיה חבוי עד־כאן בערפל. תוך־כדי־שיחה הביט ברקא פעם על תמונת־הקיסר, המזהירה בתוך מסגרתה ההדורה, ופעם על פיבי, הנוטל זהרה ממנה ופוגמה קמעה־קמעה. עלקה עמדה מן הצד ולא לקחה כל חלק בשיחה. תמכה זו סנטרה בידיה והביטה בגברים מתוך הכנעה ואפסות מֻחלטת.

הימים ההם מלאו חיי־ברקא תֹכן חדש, חי ופורה. ובמסבת השכנים והקרובים, שבאו בחג לראות בשלומו של פיבי, התלהב ברקא, דפק על השלחן וקרא:

– להוי ידוע לכם, רבותי, שפיבי שלי זכה לראות את הקיסר ירום־הודו!...

במוצאי החג בערב הואיל פֶּטרֶנקא לבַקר בבית ברקא – לכבוד פיבי. ברקא היה אז במעלה עליונה: האורְיַדניק בביתו, מה שלא הרשה לעצמו לראות אפילו בחלום־הלילה! נכנס זה בברכה, הזדקף מלא־הקומה, הִשרה על פניו הבעה של שביעת־רצון והִחוה קִדה כלפי בני־הבית. פיבי עמד מתוך שימת־יד למצח, ועלקה נבוכה מאד ולא מצאה ידיה ורגליה. ברקא שִמש את פטרנקא ועמד לפניו כעבד לפני רבו. הפשיט מעליו את האדרת ותלה אותה בזהירות, נפח על הכסא, שהוד־מעלתו האוריַדניק יואיל לשבת עליו. זרז אותו לֵהנות ממאכלי־הפסח הטעימים, ופטרנקא התחיל לוגם ואוכל כיַד תאבונו הטובה עליו ולא פסק להלל את בעלת־הבית על טעמה הטוב בהכנת־מאכלים. עלקה שמעה תהלתה בפניה והסמיקה עד תנוכי־אזניה. נהנה גם „שַריק", הכלב של פטרנקא, ממאכלי־הפסח, כִּשכש בזנבו ונהג לעצמו חֻפשה גמורה. קפץ ועלה על השלחן, חפז ובא אל המטבח. פיבי ופטרנקא ישבו וספרו בידידות, כרעים וידידים משכבר־הימים. זחה דעתו של ברקא והתחיל מלהג ומפטפט ככל העולה על רוחו. הראה את ציונו של פיבי והזכיר, כי הלה זכה לראות את הקיסר. פטרנקא הִלל את ברקא והודה, כי אין שוטר כמוהו בכל הסביבה. שֶבַח זה, שנאמר גלוי באזני הבן ואשתו, הִלְהיב לב ברקא ועל פניו השתפכה ארשת של נחת־רוח. וכשנתבסם ברקא, צוה להדליק הרבה נרות, שיהי אור וגיל בבית – יִראו השכנים ויתקנאו בגדֻלתו. אחר עמד ושר את ההִמנון „אֵל, מלך נִצֹר" בקול עב

ברקא חוזר להיות שוטר, שוטר כהלכה, הגובה דמי־ענושים, מזמין לבית־הפקידות לשם חקירה ודרישה ואימתו על הבריות:

— היודעים אתם, חמורים, מה זאת „פְקדה"? — פנה פעם ברקא לשני יהודים, שלא באו לבית־הפקידות בשעה הקבועה. — כסבורים אתם, שזוהי פְקדה של הגבאי בבית־המדרש?...

גם בבית פנימה היתה רוח של שׂררה נסוכה באויר. על הקירות המסידים היו תמונות שונות, על־הרֹב של שרים, גנרלים ורבי־המלוכה, בריות גסות, חמושי־חרבות, עבי־הכרס ומגדלי־השָׂפם, שֶׂסרטי־ציון מגֻוָנים מתנוססים על־גבי חָזָם. מעל לראי המלֻכלך והמוריק שעל־גבי הקיר המזרחי תלויה התמונה של משפחת־הקיסר, שבָּרקא נתן במחירה הצי רֶבל כסף במזֻמנים וקבעה בתוך מסגרת נאה והדורה. תמונה זו יקרה מאד לברקא והוא משגיח עליה בשבע עינים, שלא יחול בה, חלילה, כתם כל־שהוא. בימות־החמה מלחמה לברקא עם הזבובים, עזי־פנים אלה, המטילים נקֻדות־נקֻדות בתמונת־הקיסר, והוא רודפם באף ובחֵמה דרך החלונות והדלתות הפתוחים. וברקא עומד ומסביר לעלקה רעיתו:

— כל הנוהג קלות־ראש בתמונת־הקיסר, הרי זה כמורד במלכות!...

ליפיה מכל התמונות תלויה הפוטוגרפיה של פיבי, הבן היחיד של ברקא, תמונת חַיָל ואות של הצטַינות לו משמאל על־גבי החזה. פיבי זה חביב מאד על ברקא. הוא בן־חיל לכל דבר. אחרים משתדלים בכל התחבולות, הכשרות והבלתי־כשרות, שלא לעבוד בצבא, ולפעמים, בשעת־הדחק, יטילו מום בגופם — ואילו הוא, פיבי, כיון שנעשה בן עשרים ואחת, זמן העבודה בצבא, נכנס לבדיקה בקומה זקופה והודיע בקול, כי רצונו לעבוד את הקיסר. רחב־הכתפים היה פיבי, בריא ויפה־תאר עד להַלל, עמד הנשיא וטפח לו על שכמו ואמר:

— בן־חיל, פיבי בוץ! בן־חיל!

ולפי שהיה פיבי הראשון במנין, זכה לפרס — שטר בן־שלשה לי"ש. בו־ביום נתבסמו שניהם, האב עם הבן, ויצאו ורקדו בראש־חוצות עד אפיסת־הכחות ממש. לא היתה שׂבעת־רצון אלא עלקה בלבד: דָוה לבה על בנה, ההולך ממנה. השביתה זו את הרוח המבדחת ביבבתה החשאית. רצה ברקא להכותה — ומחה פיבי. כָעס ברקא על בנו, הֵמֵז פנים כנגדו, והתחילה מלחמת־אגרופים; נִצח פיבי. וכשהיה ברקא זוכר את המאורע, היה מצדיק את פיבי:

— שכור היה פיבי ולא ידע מה הוא עושה.

כשנתקבל מכתב מפיבי, הרכיב ברקא את המשקפים על חָטמו, עמד סמוך לחלון, שיהי האור מרֻבה, וקרא בקול בהטעימו כל מלה ומלה. ריח של עולם אחר נִדף מתוך המכתב, ריח של שׂררה. וכשהגיעה הפוטוגרפיה של פיבי, לאחר שנתים של עבודה בצבא, היה ברקא צוהל ומרקד משמחה. עמד והראה לעלקה על הקומה הישרה והזקופה, שהיא כנימה מתוחה זו שעל־גבי הכנור, על החליפה, חליפת־החַיָל, שהיא כמהֻדקה אל גופו, כאלו גֻדל בה, על הכֻמתה,

ש. ל. בְּלַנְק

הַצִּיּוּן

I

עשר שנים רצופות היה בֶּרקא בוּץ שוטר בעיָרה. משׂרה זו היתה חשובה מאד בעיניו. וכי קלה זו בעיניך – יהודי נושא ציון של פח ונוהג שׂררה בגלוי?

האוּרְיַדניק פֶּטרֶנקא היה בעיני בֶּרקא תקיף גדול ופקֻדתו – כתורה מסיני שאין להרהר אחריה. ברקא היה עומד לפניו בקומה זקופה וביראת־הכבוד, מבלי הניד יד או רגל וכֻלו אומר הכנעה ומשמעת. ידע ברקא, שיש שׂרים גדולים ורבי־המלוכה, שפטרנקא הוא כאַין נגדם. הרי הפריסטַב, לדוגמה, השוכן כבוד בעיר־המחוז, דָת יצאה מלפניו – והעיָרה כמרקחה. ושׂר־הפלך – לא כל־שכן! ברקא זכה לראות את שׂר־הפלך, כשעבר דרך העיָרה. שלשה ימים לפני בואו נתקבלה הידיעה לבית־הפקידות, כי הוד־מעלתו שׂר־הפלך יואיל לעבור דרך העיָרה. אח, מה־נעשה באותם הימים! זקן ונער, טף ונשים עמדו מבֹּקר ועד ערב מזֻינים, מי במרדה וביָעה ומי במטאטא ובמכחול, איש איש לפני ביתו, לנַקות את האשפה ולסַיד את האצטבאות. המֻלה של ריב־לשונות ולזות־שׂפתים עמדה באויר. תימרות־אבק הִכְהו אור־היום וכסו פני העוברים־והשבים.

ברקא עמד ופקד עליהם בגערה ובנזיפה והשגיח, שיהי הכל נעשה כשורה, ומתוך־כך הקיש במטהו על הקרקע אגב־אִיום:

– במאסר אושיבכם, עצלים שכמותכם! מלקות תספגו, חמורים שכמותכם!

ערכו של הציון היה רב מאד בעיני ברקא. באין ציון, היה אומר, אין סדר ואין משמעת. שהרי מדוע אין סדר שורר בבית־המדרש? מדוע יפו זה את זה בשל „עליה" או גבאות? הוֶה אומר – מפאת העדר־הציון, שאִלו היה בעל־ציון נמצא באותו מעמד, בשעת התפלה בבית־המדרש, העבודה, שלא היו באים לכלל מריטת־לחי ותלישת פאות וזקן. ומבשרו יחזה זאת: כל־כמה שהוא, ברקא השוטר, חפשי מנשיאותו, הריהו יהודי ככל היהודים, עם כל הפרטים והדקדוקים: מרַקד לפני התורה בשמחת־התורה, מקהיל קהלות של תינוקות וצוֹחֵ: „צאן־קדשים"; מתהולל ומתרונן ברחובה של עיר. אותה שעה הֻתרה הרצועה, ברקא השוטר בטל לגמרי ונוח לכל הבריות; אבל אם במִלוי־חֹק הכתוב מדַבר – הרי

קשה לי להלחם את החברה, לשחות נגד זרמה העכור. שבועות אחדים פקפקתי בנפשי. התהלכתי מסביב לבית־פקידות־הצבא והרהרתי: „אלך ואתנדב או שאסתלק מזה”. אולם יום אחד עמדתי על התחנה וראיתי בהמוני הפצועים הראשונים, שהובאו משדה־הקרב. הפנים היו חִורים, פני־עפר, מחֻסרי־דם, התחבָּשות היו גם־כן לבנות־חִורות ועיני האנשים האלה, עיני כֻלם, עצרו בקִרבן איזה סוד מַבעית, ידוע רק להם. הרגשתי, כי גורלי הוטל.

אם אסבֹּל, אם אצטרף בכור עִנויים אלה ואשאר בחיים, אשוב אדם אחר, טוב מזה שהייתי ושהנני עוד גם כיום. ואם אמות – טוב שאמות בַּנֵּכר. בלי לְוָית־כבוד וזֵרי־פרחים. אדם מְקֻלל אני...”

עברו עוד חדשים אחדים ומשנברג לא באו כל ידיעות. יום אחד הביאו טלגרמה. „נפצעתי פצע קשה. ימַי ספורים. שלום לכם. ברכות. נשיקות. הלֶנה, סלחי. אוהבכם ולַדימיר”.

צימרמַן ואשתו עמדו אז באולם יחידים. היא נלחצה אליו ודמעות קמו בעיניה. שוב עברה על הכתוב בטלגרמה, נשענה על כתפו של בעלה והוציאה מפיה מלים קטועות זו אחר זו:

– הוא היה – יקר לי – אהבתיו.

צימרמַן הביט בה רגע בחרדה, אחר לטף את ראשה וענה ברתת:

– הוא היה גם ידידי, זינה...

עוד רגעים אחדים עמדו אבלים מבלי דַבר דָבר. צימרמַן קרב אל השלחן שבפנה והחל לעלעל באחד הספרים. זינה יצאה מן האולם. הוא הביט סביבו ונראה לו, כי החדר נעשה בדד וריק מאשר היה לפני שעה.

הוא קם ממקומו ופסע פסיעות אחדות בחדר. דמעות עמדו בגרונו. עתה לא לפף אותו עוד הבטחון בכֹחותיו. הוא הרגיש, כי עוד מעט ויד־הברזל ההורסת של המלחמה תנוח גם על חייו ותסירם מן הדרך הסלולה. וקם בו צל של פחד אינסטינקטיבי בפני הבאות.

את חייה קִפד ואת חייו לא תִקן. הוא הרגיש את־עצמו אפסי, אובד, אדם שאינו מְכשר לחיות ולתת חיים. והעִקר, שאין עוד בידיו לתקן כלום. לשאת על ולסבלו ימים רבים עד קץ החיים בלי מטרה, בלי גמול — לזה אין הוא מסֻגל, לזה אין הוא מסכים...

למחרתו של אותו לילה נסע שנברג העירה. את פני זינאידה צימרמַן לראות לא הֵעֵז. לא רצה. היה צֹרך להתבדר, להקל את העל, להתמכר לתענוגות, לחטא. ושוב החלו נשפים ארֻכּים, ספוגי אֵדי־יין, צחוק נשים לא־צעירות מפרכסות בפוך, נשיקות ארסיות וצורבות, מוסיקה הוללה ושכחה עצמית. אם אין עבר, אם אין מסֹרת, אם אין עתיד ודרך אליו — יֵלך הכל לאבדון!

את צימרמַן היה רואה רק לעתים רחוקות. כשהיה נפגש בזינאידה מַרקובנה, היה משתדל להחלץ ממנה, בטרם יִשָּׁארו לבדם. שוב היה זקוק לכסף ושוב לוה, חתם על שטרות ונכנס במצוקה גדולה. צימרמַן הוציא אותו גם הפעם מן הסבך. אבל יעץ לו עצת־ידיד לחדול מחתימת שטרות ולשוב לא אל המכרות.

הוא נשמע לו. עיף ומַשמים בִּלה את חדשי־הקיץ בכפר הרחוק מן הישוב. במוחו החל להארג הרעיון של אבוד עצמו לדעת, אבל מֹרך־לבו לא נתנהו למַלא אחרי מחשבתו זאת. התהלך כצל קודר וזהו נכֹאה.

בבֹּקר אחד הופיעו העתונים והביאו את בשורת המלחמה הפורצת.

בימים הקרובים, לאחרי שהֻכרז הגיוס, היו פני שנברג רציניים; הוא הסתובב בלשכה, שאל שאלות שונות, נתן פקֻדות. באחד הערבים קבל מן הקֻפה סכום קטן של כסף, נפרד בידידות מאת המהנדס הראשי ועוזריו ונסע העירה. את מטרת נסיעתו לא באר. במשך ימים רבים לא הגיעה לשום איש כל ידיעה עליו: הוא נעלם.

רק כעבור שלשה חדשים קבל צימרמַן מכתב חתום בחותם אחד הגדודים הפועלים במערכות־המלחמה. במכתב היה כתב־הרשאה לצימרמַן לנהל את המכרות יחד עם הלֵנה, אשר לה הוא מוסר את כל זכיותיו והונו.

מלבד זה כתב שנברג לזינאידה מרקובנה.

„אתם, בחוגיכם, תשתוממו לי. גם תלעגו. מה ראה זה ללכת ולהתנדב למלחמה, שאין הוא מוקיר את טעמיה ושאינה נוגעת בו כל־עִקר. ובאמת כן הוא. אין טעם בהליכה זאת למות, כמו שלא היה כל טעם לחיים אשר המשכתי כל הימים. לא יכלתי לחיות. לא ידעתי לחיות. קפחתי את חיי וגרמתי צער לאנשים אחרים. הייתי בעיני איש רשע ועל־כן דנתי את־עצמי למות. לא חפצתי למות לבדי בין חוגי הסוחרים, אשר מעולם לא הייתי קרוב אליהם ברוחי. לא איש־המסחר ולא איש־המעשה הייתי, אבל גם דעות ועִקרים קדושים חסרו מספר חיי. אִלו הייתי איש בעל רצון חזק, היה עלי לעשות דבר אחד: לשוב לעבודה הקשה, אשר בה התפרנסתי, יחד עם פועלי־כפר, בצרפת. אבל לזה איני מסֻגל עוד.

VI

שנברג שב אל מכרותיו. החיים נמשכו עכורים, בלי קורטוב תקוה, בלי אור־מגמה. היחסים בינו ובין הלֶנה נעשו שקולים, קרים, מתונים, יחס של שכני בית אחד, המכריחים את עצמם לסבל זה את זה. הלֶנה שקעה ביון־המשק שלה, ונדמה לפעמים, שהיא מצאה בזה תנחומים ופתרון לחייה, אשר כלו באפס אהבה. היא לא כבדה את שנברג, אשר הכזיב את כל תקוותיה, ואף הוא לא כבד אותה, בראותו אותה שקועה ראשה ורֻבה בקטנות משק־הבית.

העבודה בעסקי־המכרות לא נתנה ספוק לנפשו. הוא החל לקרא בספרים. שאלות כבדות ומעיקות עלו מסבך הערפל של חייו והטרידו שעות ארֻכּות את נפשו. השאלות היו ישנות־נושנות ותשובה, כמו תמיד, לא נתנה. מה לעשות לחיים, כשתִּכנם אובד? כיצד ימשיך אדם את חייו, חיי בהמה עומדת על אבוסה? איפה ישאב כח להמשיכם? לו רק מעט אור! מעט אשר!...

פעם אֵחר לשבת בלשכה. הוא שב רעב הביתה. המֵחם כבר כבה. גם הלֶנה גם השפחה כבר ישנו. ריקים נראו החדרים וצלליהם נראו שחורים כה ומבעיתים. הוא בא מן הקֹר שבחוץ וחש צֹרך להתחמם, לשבת על כוס טֵה ולספר למי־שהוא ארֻכּות־ארֻכּות את פרשת־חייו המסֹרסת מן היום הראשון ועד עתה. היתה נחיצות להתאונן בפני מי־שהוא. הלֶנה ישנה. הוא החל לצעוד ולהלך בחדר־האֹכל הֵנה והֵנה וקול צעדיו העיר אותה.

— מי שם? — קראה מחדר־הַשֵּׁנה.

— אני הוא, הלֶנה. רעב אנכי.

היא קמה מרֻגזת ממטתה והלכה להביא לו דבר־מה לאכול, צועדת ומתרעמת:

— לא יכֹלת בעצמך לבדוק במזנון ולמצֹא לך דבר־מה לאכול?

ופתאֹם פרצה בבכי מר, מתיפח וקובל:

— הלא כשפחה אני בעיניך. אין בינינו כל מגע־ומשא אחר מלבד הטפול בצרכי־אֹכל. שעות תמימות, ימים ולילות אני מחכה לך, מקוה לבואך, מצפה לרגע, שתואיל לפנות אלי במלים אחדות. ולא כלום. בא אתה, אוכל ושותק. או שאתה נשאר בכונה בלשכה, שלא תצטרך לשבת אתי. ועלי רק לסבל, רק לדאֹג לך, לטַפל בך. כל הימים היה עלי רק לטפל בך, בדמיונותיך ובחֻלשותיך, ולשמרך מהם. ואתה — גם אתה ידעת רק דבר אחד: להתרחק ממני, עד כמה שהיה בידך. במה עברו, במה עוברים חיי?

שנברג שתק מורַד־ראש. הדברים נפלו עליו כמהלומות כבדות ומהממות. אִלו היה יכול, היה מוריד את ראשו עוד יותר. בעֹנג רב היה מקבל מהלומות ממש, יריקות בפניו, גדופי־בוז. הן הוא ראוי לכל אלה.

צבעי הבֹּקר היו חִורים ורכים. העיר יְשנה באורות המעֻרפלים. העצים שבשדרות הרחובות היו טלולים וירֻקים־כספיים ובצמרותיהם צפצפו צפרים בהמֻלת־בֹּקר רעננה ותמימה. האויר היה נקי והלב שאף אותו בענג. העינים העיפות, גזולות־הַשֵּנה, נפקחו לרוָחה, האזנים קלטו את הדממה, שהֵשיבו מתוכן חומות הבתים הנמים עוד, והלב הָמה מזכרונות ימי־ילדות.

כעלות השמש שתו טֵה בבית־קפה ואחרי־כן נתפזרו בשאון־שמחה איש לביתו. שנברג וזינַאידה מַרקובנה נשארו לבדם. המשיכו את טיולם, עלו לגן־העיר, ישבו על ספסל מעל למגרש שטוף־אור והתחממו לקרני השמש. בגן לא היה עוד איש. פתאם החל לבו של שנברג להכות גלים. הוא תפש את ידה של זינאידה מרקובנה והגיש אותה לשפתו.

– זינאידה מַרקובנה!

היא השתחררה חרש מלטיפותיו. אז קמה והם הלכו זה בצד זה, מרֻחקים במשהו.

– זינאידה מַרקובנה, היא כועסת?

זינאידה מרקובנה עמדה, הניחה את ידה על כתפו ואמרה:

– ולַדימיר מיכאילוביץ'! איני כועסת עליו. יודעת אני, בודד הֲנֵהו. אני מבינה היטב לנפשו. אבל נהיה ידידים. אני מוקירה אותו מאד. אני אוהבת אותו כאהוב את איש הראוי לאהבה. אבל יקר לי גם אֶבגֵני שלי וקשורים אנו קשר אמיץ ואל יְנַסה איש לנַתק את הקשר. נהיה ידידים, הלא כן?

ואז הרגיש שנברג, כי רק את זינה זו, העומדת לפניו פֹּה באור הבֹּקר, טהורה, מאירה, נאמנה לבעלה ולמשפחתה, את זינאידה בעלת־נפש זו, הוא אוהב. כי באחרת היה מואס עד־מהרה. פני האורחים של נשף־אֶמש עמדו לעיניו. כֻּלם שׂבֵעים, מטֻמטמים, סוחרים, מוכרי־נפשם, ואש טהורה של הַעֲרָצָה הֻדלקה בו למראה זינה זו, „פרח נאה ויקר זה בבִצת־החיים".

וכשנפרדו והיא לחצה את ידו בידידות, התגבר שנברג על חתחתי־נפשו, התעלה לעמוד במחיצת־טֹהר אחת עִמה ואמר ברגש־רתת:

– זינאידה מַרקובנה, תִּשָּׁאר נאמנה, טהורה ונעלה כל הימים. שלום...

היא ישבה על הכרכרה. הניעה בראשה לעֻמתו, אומרת תודה, ונִשׂאה קלה, יפה וצעירה למטה, אל ביתה, ושנברג עמד והביט בקנאה לעֶברה. וכשנעלמה הכרכרה והוא נכנס אל הגן פנימה ונשאר עומד בודד באמצע המגרש שטוף־האור, הביט רגע אחד סביבו, הניע בידו ומלמל:

– חלום...

רוחים הרבה יותר מכפי שהיה מגיע לו בעד סכום הכסף שהשקיע, אף־על־פי־כן היו כל המנצלים האלה מכירים לו את תודתם ומתרועעים אליו. בפני הכח והשקידה היו נכנעים, מתפלאים לה ומכבדים אותה.

עתה הנה נאספו כל המכרים האלה, אשר לפני עשר שנים היו מביטים עליו כעל „אחד הקטנים", המנסה לעלות ולהתעשר, וכעת היו לידידיו באי־ביתו. היו רגעים בחייו – וגם עתה הוא כן – שהיה רוצה מאד להפגש עם אחד מחבריו מימי „הסער וההשתערות", לשוחח קצת ולהזכר בימים ההם מתוך הרגשת השלוה והאשר של היום. אולם כאלה לא היו סביבו. כשהיה פותח לפעמים, בשעות מנוחה וחג, לספר בסביבה זו של סוחרים ואנשי־מעשה בדבר איזה מאמר אשר קרא באחד הירחונים, היו מסתכלים בו האנשים ומביטים בו הבטה מוזרה, לא מבינה, כתמהים על איש־המעשה הזה, השם לב לדברים כגון אלה...

שחקו בקלפים, התלוצצו, שתו יין, וכן בלו את כל הלילה. כל האורחים נמצאו במצב חגיגי של התעוררות. רק שנברג ישב אל השלחן, שחק, שתה מתוך שתיקה גמורה כמעט כל הזמן. זינאידה מרקובנה הזמינה את אחת העלמות לנגן על הפסנתר, והיא בעצמה עמדה וזמרה איזו רומנצה שגורה מאד. מעשה שכיח: אהבת־נעורים שנטרפה בסער־החיים. הזמרה עלתה יפה, מחאו כף. אבל מיד אחרי זה השתררה לרגעים אחדים דממה מעיקה במקצת. זמרה זו, שפרצה בין סדרה אחת של משחק ה„פריפרנס" לשניה, השיבה רוח עגומה על לבות הנאספים. אחדים נזכרו בספינות־חלומותיהם הם, שנטרפו אף הן במצולות העכורות של הזמן. לפנים־לפנים היו תקוות, היתה אהבה, שאיפה לאהבה, היה נער, אשר שאף להנשא בסער־החיים, ועכשו שעמום וקפאון, צער גדול בנים, ההולכים ומתרחקים מאבותיהם, עניני־כסף מסבכים ומשחק־קלפים.

אבל הנה הורמו שוב כוסות־היין והגשו מטעמים, ושוב החל המשחק. זינאידה מרקובנה עודדה את האורחים. בסדרה הראשונה הפסיד שנברג סכום הגון. בחבת־חן נמוסית וקלה עברה הגברת צימרמן אל צדו. עתה החלו לשחק כשתפים ושנברג החל לזכות מדי פעם בפעם.

– זינה, – התלוצץ צימרמן, – מרגע שעברת לצד השני הורע מזלי. את כל „עמדותי" אני מאבד. אולי תשובי אל צדי?

– אם אין ביכלתי לעזור לולדימיר מיכאילוביץ' בעסקי־המכרות, – ענתה אף היא בהלצה עוקצת קצת, – את זה לקחת אתה על שכמך – אז תן לי לכל־הפחות את האפשרות לעזור לו בעסקי־קלפים. ולדימיר מיכאילוביץ' הלא ירשה לי את זאת! בת־מזל אני. אבגני יודע זאת. ואתה, אבגני, הלא גבור־היום אתה! חנכת את ביתך ועל־כן – הואל־נא לשלם!

עם בקר נתפזרו האורחים. צימרמן הלך לישן. זינאידה מרקובנה הה־יטה להלוות לטיול־הבקר הנערך על־ידי הצעירים. אליהם נספח גם שנברג.

הדין". ותורים אלה קנו, אגב, גם שֵׁם יפה לבעלי. אומרים עליו, שהוא סוחר קשה־לב לעתים קרובות, אבל אדם ישר והגון מאד. חבל, חבל, שלא ספר לי ולַדימיר מיכַאילוביץ' כלום לפני גמר העסק..."

שנברג הרגיש, כי מועקת לבו הולכת ורפה. כאשר נכנסו הביתה וזינאידה מַרקובנה בקשה את סליחתו ותלך לחדרה להחליף את שמלותיה, ישב לו שנברג בכֻּרסה הנוחה והרכה שבהדר־האֹכל והרהר הרהור נעים, כי מצא לו היום ידיד, כי ידידים טובים הם, המוקירים ומחבבים זה את זה מכבר — הוא וזינַאידה מַרקובנה.

ז

צימרמַן חָנַך את ביתו. לנשף־החג באו סוחרים, מכּרים, נשיהם ובניהם. באו גם מכּרים מידידיה של זינאידה מַרקובנה — סטודנטים, רופאים, עורכי־דין. בא גם שנברג. הבית החדש נבנה בטוּב־טעם. חדרים לא־גדולים ביותר, אך מְרוּחים דַּיּם, ואור שמש בכֻּלם. הטפיטים שעל הכתלים היו בהירים, נוחים לעין ומרחיבים את הדעת. צימרמַן קבל את האורחים בסבר פנים עליזים והשיב בשמחת־ידידוּת על הברכות. פרחים ומתנות יקרות מלאו את חדר־האורחים.

המְזמנים ישבו אל השלחנות, שתו טֵה, שחקו בקלפים, אחרי־כן החלה סעֻדת־הערב, שתו יין־שמפניה, הריעו לכבוד בעלי־הבית וּבֵרכום באֹשר והצלחה כל הימים.

צימרמַן הרגיש את־עצמו מבֻסָּם קצת. שאון הברכות, הפנים המשֻלהבים של האורחים, היין אשר שתה והרֶגֶש הנעים, שהוא נמצא בין כתלי ביתו החדש והיפה, מלאו את לבו גאוַת־עליצות. היתה בנפשו הכרת־טובה לעצמו, ובצעדו על מרבדי הרצפה לפף הבטחון את כל נימי נפשו והיא שמח לדעת, כי בכחו הוא עשה את החיל הזה. את דעותיו הסוציאליסטיות מלפנים חשב כבר לאוטופיות, להזיות־נֹער יפות, שאם גם התגאה בהן בסתר לבו, הנה טוב שהוא לא אֵחַר לעזוב אותן בזמנן. הוא אהב כעת את המסחר, את העסקים הגדולים והמסֻבָּכים, בגלל המרץ הרב והמסירות. שעסקים אלה דורשים ממנו. היה נעים כל־כך ומענין לקבל על־עצמו איזה עסק שבא במצָרים, להתיר לאט לאט את סבכיו, לגולל אותו, לעשותו חָלָק, כשר, מתנועע ונותן רְוָחים.

בדרך מסחרו נִסה פעמים מספר לעסוק גם במקח וממכר סתם, אבל באלה היה מאבד תמיד כסף והיה מתיאש מהם במהרה. התעשיה, בתי־חרשת, מכרות מלח, מכרות פחם וברזל — אלה נתנו לו את אפשרות העבודה, את היכֹלת להצטַין, לפעול, לחַדש. בכל העסקים היגעים, שבעליהם, מחמת חֹסר כסף וכשרון, הזדקקו לו לצימרמן, היה זה מפיח רוח חדשה. ולמרות מה שהיה מנצל אחרי־כן את בעל־העסק הראשון והיה מקבל

התנאים, שהציע צימרמַן, היו קשים מאד. שנברג הבין, כי איש זה, עם כל ישרו, הוא קדם־כל סוחר ולא רך־לב ביותר. צימרמַן ידע את מצבו המסֻבך של איש־דברו ורצה בערֻבות, ושנברג הרגיש, שהוא נכנס בעל איש, אשר יחוש לבוא לעזרת רֵעו־למסחר, אבל גם יוסיף בכל פעם להכביד על הָרֵעַ את סֵבֶל החסד. שנברג הזיע, בֵּאֵר, כמעט שהתחנן, כמעט שהִרפה מכל העסק, ובכל־זאת קשה היה עליו להפרד מעל האיש הזה. במשך כל זמן המשא־והמתן ארבו לו ממסתר רחוק בנפשו פני זינַאידה מַרקובנה, אשתו של צימרמַן, שזה עתה התודע אליה. פנים מלבבים, צעירים, מחַיכים. הוא דחה הרהור „טָפל" זה, אבל ברגע האחרון, כאשר הסכים, לאחרי ותור קל מצדו של צימרמן, לתנאיו של האהרון, עלה עוד הפעם לפניו דמות פני האשה היפה. שנברג הֻזמן לביתו של צימרמן לארוחת־הצהרים. אחרי הארוחה יעֻבּדו יחד את התנאים האמורים ביניהם, יחתמו עליהם ושנברג יקבל את סכום הכסף הדרוש.

הם יצאו מן הקַבינט, צימרמן עליז ושבע־רצון על גמר־העסק ושנברג נוגה במקצת. „צריך היה, בכל־זאת, להִוָעץ עם הלֶנה". אבל בו ברגע נזכר, כי הלנה נואשה זה כבר מכל עניניו ובודאי תהיה אף היא מְרֻצה מאד מזה, משֻתפות זו עם איש חדש, בעל מרץ ויכֹלֶת.

באולם הגדול של בית־הקפה המתינה אשתו של צימרמַן. בעלה התנצל לפניה על עזבו אותה ובקש אותה להוליך את האורח ולַדימיר מיכַאִילוֹביץ' לביתם ולקבלו בסבר פנים יפות. הוא, צימרמן, לא יאחר לבוא. עליו לעשות עוד בבנקים. בעוד שעה יבוא אף הוא.

שנברג רצה לקרא לרַכָּב, אך זינַאידה מַרקובנה דחתה את הדבר. בעלה, אֶבגֶני עמנואלוביץ', יבוא בעוד שעה – שעתים. היום יפה. הם ילכו ברגל, יטַילו קצת. היא מתענינת מאד בפרטי העסק שבינו ובין בעלה. צריך להזהר מפני בעלי – צחקה – יד תקיפה לו.

שנברג הביט בפני האשה ופתאֹם, בלי עקיפים, פתח וספר לה את כל השתלשלות מצבו מיום חתֻנתו עד היום. דרך־אגב נגע גם בימי־נעוריו. הוא סִיֵם: „אין ספק, שבעלה, אֶבגֶני עמנואלוביץ', השתמש בשעת־דָחקי, ואף־על־פי־כן אני מודה לו מאד מאד. הוא הוציא אותי מתוך מבוכת הַשֶּׁבֶר. אולי יבוא יום, בו אוכל להביע במעשה את תודתי העמֻקה בעד החסד אשר נעשה לי היום".

זינאידה מַרקובנה דברה בטון של התקוממות קלה. אך לשוא לא התוַדעו זה לזה מקֹדם, „אני היחידה, שיש לי, בענינים כאלה, השפעה על אֶבגֶני שלי. עתה נעשה כבר הדבר ואין להשיב. אולם במשך הזמן, אני מקוה, יוטב המצב. יש רגעים, שבהם אבגני שלי הוא לא רק איש משכיל, כי־אם אדם בעל לב טוב. יש מי שמונים אותו בין האנשים חדלי־הרגש, אשר אגרוף קמוץ להם. אולם אין הדבר נכון. אִלו ידעו בקהל את חֻלשתו לכפרים. לאחרי קריאתו בספר טוב אני מכשרה להוציא מפיו הסכמה לכל מיני הנחות וותורים, שבעולם־המסחר יקראו להם „התנהגות לפנים משורת

וכפוים לרצונם. לא, באותו יום, שעזב את בית הוריו, החליט בנפשו, כי שוב לא ישוב אליהם עד אשר יהיה חפשי לרוחו ולא יצטרך להִשָּׁמַע למוסרם ולעצותיהם. עוד בימים הראשונים למשרתו בלשכה, כאשר קבל את כסף־משכֻּרתו הראשון, הרגיש, עד כמה משחרר כסף זה "מעל־זרים. אמנם היה עדַין על אדונים ובעלים עליו, אך הוא קִוה להשתחרר במרוצת הזמן גם מזה.

מצד אחד היה „סוציאליסט", רצה בתקון חברה חדשה, אשר בה יהיו כל בני־האדם חפשים לנפשם, אבל הפִּכְּחיות היהודית שבשכלו אמרה לו, כי גאֻלה זו תרחק חֹק ועל־כן שאף „לפי־שעה" לאסוף כסף ולהיות סוחר ברשות עצמו. את הנגוד בין מחשבה למעשה לא הרגיש. כן עשו רבים בימים ההם. הוא רק נטה להאמין, כרבים אחרים, שגם בהיותו סוחר לא ישוב מדעותיו. הוא נחם את־עצמו גם בזה, שאדון היודע את נפש עוזריו ומשרתיו מְשַׁפֵּר את מצבם ומקָרב בזה את ההבנה ההדדית שבין המעמדות.

בהיותו בן עשרים וחמש נשא אשה. את ראשית השדוך נהל שדכן, אולם מיד אחרי הראיון הראשון הֻחלט בין הצעיר והצעירה לשַׁלם לשדכן סכום ידוע בעד טרחתו ולפַטרו. אחרי בקורים אחדים, טיולים ונסיעה לנאות־דשא, נתנו את ידם זה לזה ונפרדו לזמן קצר. בשובו מנאות־הדשא עבר צימרמן על־פני אחת מערי־המסחר שבדרום, התעכב שם וחָכַר למשך שנים אחדות מכרֵה־פחמים לא־גדול. זו היתה ההתחלה. הנשואים עם האשה היפה והצעירה הביאו את הבטחון באשר ובעשר. מעתה עלה מצבו מיום ליום.

במשך השנים לא קרה בחייו כל אסון. נולדו לו בת ובן, ילדים בריאים ויפים. בבית היתה מחנכת, משרתת ומבשלת. הוא גם החל לבנות לו בית לעצמו. עסקיו נתרבו, עשרו עָצַם. החיים בעתיד גוללו והשתרעו לפניו כיריעת נוף מואר שמש צח, שהכל שָׁלֵו בו, מתאים ומניח את הדעת. לא רוח ולא סער, לא מרמה ולא עשק, רק מרץ, ישר ובטחון.

אז באה הפגישה עם שנבֶּרג.

II

לבית־הקפה בא שנברג ראשון, זמן רב לפני השעה המדֻבֶּרת. שתה קפה, קרא עתונים, עלעל בתמונות שבעתונים המצירים, הפזורים על־פני השלחנות, ותופף באצבעותיו על טבלת־השיש של שלחנו. סוף־סוף נראה צימרמַן. הוא בא יחד עם אשתו בלוית מכרו של שנבֶּרג. שנברג ראה אותם בהכנסם. הוא נגש אל מכרו, והם התודעו. צימרמן עזב את אשתו ברשות גבירה אחת מרעותיה ועבר עם שנברג לקַבִּינט מיחד לדבר על העסקים.

תקפה עליו. על־פי הצעת אחד ממכריו הסכים לפנות לסוחר חדש אחד, שהופיע בחוגי הסוחרים מזמן לא רב, אף הוא בעל־מכרות, אשר יכניס לעסק את הסכום הדרוש לכלכל אותו בתנאי שתפות. שנברג היה זקוק לאיש כזה, ישר ובעל־מרץ אשר בכח רצונו והשפעתו יכריח גם אותו, את שנברג, להשקיע את כל כחו במכרות ואשר לא יתן לו את היכלת לפזר כסף. צימרמן היה, כפי שספרו עליו, איש כזה. משכיל ברוחו, איש קשה, אבל גם ישר. והעקר – היו לו לצימרמן זה „ידי־ברזל". שנברג קוה למצא לו רֵע טוב באיש הזה. נחוץ היה לו כעת ידיד, אשר יחזק אותו בעצתו וישמור עליו מכליון. השפעתה של הלנה חלפה. בכלל הכיר לדעת, שהשפעת הנשים עליו היתה בת־חלוף ועל־פי רב הועילה רק לרפות את רוחו ולהחליש את רצונו, לעשותו איש נוח, דובר נעימות, חולם־שוא, אפס. הוא רצה בידיד – גברי.

כתלמיד בית־ספר בן חמש־עשרה חכה ליום הנועד לפגישה עם צימרמן. הוא נסה אפילו ללעג לעצמו, קרה גם לאלה חלומות־הבל, ואף־עַל־פי־כן אמצה אותו הפעם התקוה למוצא.

III

צימרמן, איש כבן שלשים וחמש, היה סוחר, שאך זה החל להתעשר ושמו היה מפרסם כבר בין אנשי־התעשיה הגדולים. הוא היה בעל קומה ממצעת, פנים גלוים ורחבים ועינים פקחיות. הוא הצטין במדת הישר – „מדת סוחרים הגונים", קרא הוא לזה. במצחו בלט חריץ אחד עמק ודק, ובהבעת פניו השחרחרים והאמיצים היה מרגש רצון לעמוד בפני כל, לגבור על כל מכשול שיהיה.

בנעוריו היה צימרמן מעוזבי בית־הישיבה, מן המשכילים קוראי פיסריוב הרוסי, מודה בסוציאליסמוס ויחד־עם־זה שואף לחיי־רוחה. הוא למד להיות מנהל־חשבונות, ולרגל חריצותו וכשרון־ההבעה שלו בעל־פה ובכתב, נתקבל באחת מלשכות־המסחר הגדולות של חברה למכרות־פחם. בספרים לא חדל לקרא ואהב גם ספרים הכתובים בשפת־עבר. הוא נגרר זמן־מה גם אחרי הציונות, אבל הדעות שקבל בימי עלומיו והרצון להשתחרר מעל מסרת־אבות דחו את נפשו מעל חוגי הלאמיים. הוא אהב את השפה הרוסית, את סופריה אנשי־השם, את הדעות שהבעו בספריהם. הספרים העברים היו לו כעין חלשה רומנטית. הוא חבב אותם רק בגלל השפה, שנשאר נאמן לה מימי התפקרותו.

אך מעל לכל „רגשי־חלשה" אלה משל תמיד הרצון להיות בן־חורין ותלוי בדעת־עצמו. בשחרותו ובימי־עלומיו הכיר להבין, כיצד בני־אדם נעשים עבדים בשל מצוקות־הפרנסה. הוא ראה את חבריו לבית־הישיבה ול„השכלה", כיצד נהפכו רבם לחנונים דלים אוכלי לחם על שלחן חותניהם

במכרות תקפה. והנה חלתה הלֶנה במחלת־נשים ורופא המכרות יעץ להעביר אותה לעיר־הפלך.

בסתר לבו שמח ולדימיר שנבֶּרג לנסיעה זו. קרה בימים האחרונים מקרה לא־טוב. השפחה הצעירה מבנות־הכפר נתנה עיניה באדונה היפה ולבו הרָפה של שנברג החל להִנָּהות אחריה. פעם בערב, בשובו מן הלשכה הביתה, פגש אותה סובבת במסדרון. הוא לא עצר כֹּח להתגבר על תשוקתו ומשך אותה אליו, חבק אותה ויאמר לנשק לה. חרקה הדלת. הוא הרפה ממנה ונכנס הביתה. אולם אחרי־כן, בלילה, הכהו לבו. הן מַרתה זו אינה עוד „הנפש המשׂכלת והעֲנֻגה", שכמותה ראה בכל הנשים היפות, שחבב אותן וחזר אחריהן בחוץ־לארץ. כאן אי־אפשר היה עוד להצדיק את מעשהו בשאיפה „לשוב אל ימי הַנֹּער התָּם". בחילה לעצמו תקפתהו, לחיי הבהמה השמֵנים והמטֻמטמים שהוא חי כאן, לאשה זו השוכבת על־ידו, מתרפקת עליו וחומדת אותו כמַרתה ממש.

המהנדס הראשי היה בעיר, אך שנברג לא רצה להמתין לבואו. היה לו צֹרך עז להתנער קצת, לבַלות לילות וימים אחדים בחברת אנשים משכילים, רֵעים, נשי־רֵעים, צעירות בנות־עיר, יפות ונחמדות. לסַפר אתן, להתאונן לפניהן על ימיו הכָּלים בתהו, לפקד את ימי נעוריו, למצֹא חן.

את הלֶנה הכניס לבית־מרפא מהֻדר של אחד הפרופסורים המפֻרסמים ביותר. שם היה יכול לבקר אותה פעמַים בשבוע ולשבת אתה שתי שעות. זה לא העיק עליו ביותר.

ימי מחלתה של הלֶנה נמשכו כחֹדש ימים. שנברג השתדל אותו זמן „לנער מעליו את אבק־הפחם", כמו שהיה מתבטא בפני מכריו. בִקר תיאטראות, בתי־קפה ונשפי־חשק, חזר אחרי ארטיכטות, ערך אתן טיולים אל מחוץ לעיר, סִדר אתן משתאות ופזר כסף. כשאזל הכסף מכיסו, השיג בהלואה אצל מכריו הסוחרים, לוה בבנק, נָקוט בנפשו מחמת הוצאותיו הרבות, אבל נמסר כֻּלו לתענוגיו אלה והשלה את נפשו בזה, שבקרוב יכלו ימי שבתו בעיר. כאשר שב, כעבור חדש ימים, יחד עם הלֶנה הביתה וערך לעצמו חשבון למעשיו בעיר ולכסף שהוציא שם – אחזַתּו אימה. היה עליו לשַׁלם לפועלים, לפרוע חובות־תשלומים בעד אברי־מכונות בשביל המִכרות ומקורות הכסף הורקו עד היסוד.

בכדי לכפר על עונותיו, התמכר עוד הפעם, כמו בראשית בואו לכאן, לעסקי המכרות. טִלגרף, כתב מכתבים לסוחרים ולמכרים שונים, התם שטרות והשיג הלואות ברבית. אולם בכדי לבצע את כל הנחוץ, היה עליו לנסוע מזמן לזמן לעיר, שלפתחה חטאת ותענוגות, והיא לא יכול למשל ברוחו. כה הלכו עסקיו והסתבכו יותר ויותר. יום אחד נוכח לדעת, כי בלי הלואה גדולה יוצאת מן הכלל לא יוכל לצאת מן המצר. ואם לא ישיג את הכסף הדרוש בסכום של עשרת אלפים לכל־הפחות, מכרח יהיה לפשט את הרגל. אימת השמיטה, המשא־והמתן והעלבונות הכרוכים בה,

היום יקרים לו ימי־עניו בערבות־צרפת, אבל העבודה ההיא היתה כרוכה בחלומות, בתקוות־נער. עבודה זו הבאה לידיו כעת – רק עסק היא, עסק לשם פרנסה, מסחר... שנברג משך בכתפיו. טוב שלא להרהר בזה. וכשקרבו אל בית־מעונם ושנברג עזר להלנה לצאת מן הכרכרה, הוסיף להרהר בהביטו בה מן הצד. במה ידבר עם הלנה זו בערבים, עת ישאר עמה לבדה כתם עבודת היום?

II

מתחלה היה הכל כשורה. העבודה דרשה התמסרות. מפה ומשם היו באים אנשים סוחרים, עוזרי־הלשכה, המהנדסים. ברצון או שלא־ברצון, ואולם שנברג היה מכרח להיות בקו־הענינים. היה צריך להמציא כסף לפועלים, לפרוע שטרות, לכתוב מכתבים, להתענין בפרטים. החלו לענין גם השאלות הטכניות, הסדור, הקמוץ, בצור העסק. לא היה פנאי למחשבות ממין אחר, לקריאת ספרים, לשיחה אינטימית עם הלנה. זו היתה גם־כן עסוקה. בכפר קבלו מאת הבעלים הקודמים של המכרות משק־בית מסדר ויפה. היה כאן פרות חולבות, עופות וכל הנחוץ לצרכי הבית. היו שפחות ומשרתות. הלנה, שהיתה מטבעה בעלת־בית ואוהבת סדר ומשטר, נכנסה מיד בראשה ורבה לתוך עניני־משק אלה. בשעות הבקורים בבית המהנדס הראשי, האשכנזי, למדה הלנה מפי אשתו הבאה־בימים להכין בעצמה ארוחות שונות וטובות. האכל הרב והעצום, שפטמו בו את עצמם יום־יום, המון המנות השונות והערבות השפיע על רוח שניהם. שניהם נעשו מישבים יותר, שמנים, נוחים, אפתיים. הקריאה בספרים שעממה. בשעות־הפנאי היו אוכלים או שקועים בשנה.

לאות מתוקה ושעמום מישן תקפו את ולדימיר שנברג. העסק התנועע על מכונו. את כתיבת המכתבים מסר ללשכה. מעתה היה הוא מציין רק ראשי ענינים ותמציתם, ולעתים היה מסתלק גם מקרא מכתבים הנשלחים על־ידי הלשכה והיה מסתפק רק בידיעות, שהיה מקבל מאת המנהל. הנהלת העסק עברה קמעה־קמעה לידי המהנדס הראשי.

עתה היו לשנברג שעות רבות פנויות והוא התחיל להתבונן אל אשתו, שסבבה כל היום בעניני הבית ונעשתה דומה בכל הליכותיה לאשכנזית המ־שבת, אשתו של המהנדס מילך. הזהר בעינים האפורות פג. היא הסתפקה בנצחונה הראשון. בעלה היה אתה. לא חזר אחרי אחרות והיא לא הטרידה אותו ולא הציקה לו עוד. מעתה יכול הוא גם לשבת בטל, גם לשתות בערבים, במסבת המהנדס מילך, בקבוקי יין אהדים לסעדת־ערב. מוטב שיפיג היין את שממונו פה מאשר במקום אחר, בחברת נשים.

בא הסתו, החלו גשמים לרדת יום־יום. הבצה הלכה ורבה. העבודה

וגם ולדימיר שנברג שקע במחשבותיו. הנוף המשעמם הזה ועשן הארבות, שעלו מן המכרות, הזכירו לו ארבות אחרות ונופים שוממים אחרים, הרחק בארץ אחרת. מן העת ההיא חלפו כבר שנים רבות. הוא היה עדין תלמיד צעיר של האוניברסיטה במוסקבה וגורש ממנה בעון השתתפות במחאה כלפי מעשי אחד המורים, פרופסור זקן, „נסוג אחור", שנוא בני־הנעורים. אז נסע הוא, שנברג, לחוץ־לארץ. הכסף, שהיה עמו, אזל בקרוב. יחד עם עוד בחורים אחדים כמותו הלך אז לעבוד עבודה קשה בחפירת תעלות מסביב לבית־חרשת גדול, שעמד בפרור קרוב לאחת מערי צרפת. בכסף, שחסך לו מעבודה זאת ומעוד עבודות ממין זה, המשיך אחרי־כן שנה תמימה את למודיו. בסוף השנה ההיא פגש בין קבוצת התלמידים יוצאי־רוסיה את הלנה סקר, שהיתה אז נערה שחרחרת, דלת־גו ובעלת עינים אפורות ויפות. כעבור זמן־מה נשאו זה לזה ושבו לרוסיה, קבלו מאביה נדוניה על־מנת שיגמור את חק־למודיו בצרפת, אבל הכסף הרב שנמצא בכיס וחיי־הבטלה לאחרי החתונה אבדו את החשק לשוב לחיי תלמיד. „תור הלמודים עבר", אמר לנפשו. היה בו כעין רצון להתנקם בעבר, לשתות מכוס־החיים פי־עשרה חלף שנות־העמל שעברו. נשתכחו לאט לאט מן הלב גם הרעיונות החפשיים, שנמסרו במוח כל־זמן שהיה פועל ותלמיד עני. הוא לא חדל אמנם מלספר על „ימיו הקשים בעבר", אבל כל זה ספר בטון נוגה במקצת, כאדם המספר את חלומות נעוריו שנדפו מתוך לגלוג קל לעצמו, לאמר: „כזה אני, גבירותי החביבות, שקוע באידיאלים הייתי בימי־חרפי וגם, אם יש את נפשכן לדעת, עדין יש לזה זכר עד היום!"

ולא! לא היתה זאת רק התיפות־שוא וחפץ למצא חן. עם כל אלה הן עוד היתה מדת איש־החלומות תקיפה בו באמת. נוטה היה תמיד להתלהבות בת־הרגע, שלא כדרך איש־המעשה. גם על החבה, שהרגיש אז אל הלנה, שנטתה חסד אליו, הפריז בימים הראשונים, ובחדשים הראשונים לנשואיהם הוסיף להאמין, כי אוהב הוא אותה אהבה אמתית, טהורה ושלמה... אבל בקרוב החל הלב להנהות אחרי היפות באמת, אשר כעת במצבו החדש, מצב של בעל צעיר, של סטודנט עשיר ויפה, המבקר בבתי־קפה ונשפי־שמחה, היו קרובות אליו יותר, משגות יותר. ארטיסטות קלות־דעת, צפרי־חן מרבות אלה של פריז ההומיה, היו לחברותיו, אשר לפניהן שפך את לבו... אולם גם קשרים אלה לא האריכו ימים והכסף אזל, אזל... הלנה החלה להתלונן והוא נגרר אחריה לרוסיה...

והנה באים הם לכאן, לכפר זה. כאן יחיו, כאן יעבדו, כאן ימשיכו את חייהם יחד... באחת המזודות היו ספרים חדשים רבים, אשר קנה לו בטרם עזבו את ק'. טוב יהיה להרבות בקריאה. הימים יעברו כה וכה בעבודה, בטפול בעסקים, והלילות יארכו, יארכו... את הלנה איננו שונא, אבל גם איננו אוהב אותה. זר לנפשו רוחה העקשני, זו היכלת להתמכר לעבודה לשם עבודה. כן, גם הוא עבד לפנים, ואז אהב את עבודתו. עד

שיביאו להם מעתה, שהיא ברצונה התקיף ובמסירותה הרבה היתה הגורמת לבואם.

אכן יפה עשתה שדִברה על לב בעלה לקנות את המִכרות. את אביה העשיר הקמצן הכריחה לתת כסף לתכלית זאת. „נדוניה שניה", כדברי התרעומות של אביה, – כי את כסף הנדוניה הראשונה הוציאו בנסיעת־הטִיק להוץ־לארץ. שם, בחו״ל־לארץ, נוכחה הלֶנה שנברג לדעת, כי את וַלודיא שלה יעלה בידה לקשר אליה בעבותות־אמון רק במקום מרחק מן הישוב, במקום שאין נשים צעירות, יפות ומקשטות ואין בתי־קפה נהדרים. מלבד זה נוכחה לדעת, כי את למודיו באוניברסיטה לא יגמור לעולם. הוא עיף ונואש מלמודיו ואין לו תשוקה לשוב אליהם. ועל־כן – החליטה – טוב יהיה להעסיק אותו בדבר־מה, למצא בשבילו עבודה רבת אחריות וענין, שתמשך אותו ותפלס נתיב למרצו, לבל יאבד לבטלה ולעגבים רֵעים בעיניה. וכשישבו לרוסיה לק׳ ונודע להם, כי מכרות־הפחמים באו עומדים למכירה, החלה לדבר על לבו, כי ישים לב לזה. את כל קוצי־העבודה – ראיונות עם אביה, הליכה לבתי הבנקים, פגישות עם סוחרים, התיעצות עם מהנדכים מַכָּרים – את כל אלה העמיסה על־עצמה ומִלאה את כל זה בהתמכרות חיה ועקשנית כזו, עד אשר החל הדבר לפעול גם על בעלה. הוא התחיל להתענין בעסק, וזה הוסיף גם לה יתר רעננות ואמץ. היא עוררה וזֵרזה אותו בכל ולא פסקה מלשמוח בפניו למפרע על החיים העליזים, חיי הענין והעבודה, הנכונים להם שם במקום המכרות. בחֹרף סִדרה נסיעה לשָם בלוית שני מהנדסים, מַכָּרי בית־אביה, בכדי להתבונן אל העסק במקומו. התנועה היתה אז במכרות במלא־תקפה. השלג היה דרוך והדרך נוהה, קלה ונעימה לנסיעה. הם הגיעו לשם בשבת אחרי הצהרים עם גמר עבודת־היום, והפועלים המפחמים, אשר עמדו וקבלו את משכֻרתם, פגשו את האורחים בקריאת־כבוד. מטעם האורחים כבדו את כל הפועלים ביין־שרף. בבית המהנדס הראשי נערך לכבוד האורחים משתה. שלשה ימים בִּלו אז בבית הנהלת־המכרות וכל הזמן היו בתוך סביבה של אנשים עליזים, של תנועה חיה ועבודה בלתי־פוסקת. הם ירדו למטה, לתחתית המכרות, שוחחו עם הפועלים, התיעצו עם המהנדסים, שקלו וטרו עם בעלי־המכרות הקודמים וכששבו לק׳ מצא וַלדימיר שנברג את העסק טוב ונכון לפניו וגם החל להשתתף בפעלה ממשית בכל המשא־והמתן. חיתנו העשיר והתקיף סרב להוציא את כספו בשביל העסק, כל זמן שראה את חתנו מתיחס בקרירות־לב לכל הענין. עתה – פתח את ידו הקמוצה ויתן סוף־סוף את הכסף הדרוש. נחתמו חוזים, שֻלם כסף, סֻדרו מכירות־פחמים לשנה ההדשה, והנה הם נוסעים כעת, היא ובעלה, אל קִנם החדש, מקום שם יתחילו לחיות חיים חדשים, חיי אהבה ורֵעות ופעלה משֻתפת.

כה ישבה הֶלֶנה, עטופה במעיל־הדרך החדש שלה, וחגגה דומם את נצחונה. מעתה יִשָאֲרו פה לבדם. היא תקח גם להבא חלק בעבודתו, תנעים לו את דאגות המסחר ושום איש ואשה לא יפריעו לה כאן להתחבב עליו, להֵאָחז ולהִקָשר בנפשו לכל ימי חייהם.

מ. ז. וַלפּובסקי

צִלְלֵי מוֹרָד

I

תַּחנה בדרום רוסיה, שׁוֹמְמָה־שׁוֹמֵמ... שדמות ערבה רחבות ורחוקות משתרעות בכל אשר תֵּאָחז העין וזהַב שמש־בֹּקר מתערב בעשן ארֻבּוֹת גבוהות אחדות. פה מקום מִכרות־הפחמים, שלפני שבוע עברו והיו לקנין לבעלם החדָש, למר שֶׁנְבֶּרג.

המסע עמד רק רגעים אחדים. נִתּנה שריקה, צלצל הפעמון על־יד בית־התחנה הקטן, צליל עגום וריק, ואופני הרַכֶּבות החלו לזוז ולהתנועע. רגע אחד–שנַים והמסע נִשָׂא למרחקי הערבה, מתפתל, מתרחק ונעלם.

את הבעלים החדשים, את שֶׁנבֶּרג ואת אשתו הצעירה, פגש על־יד התחנה המהנדס הראשי, הוא מנהל־המכרות, בלוית מנהל־החשבונות. לאחרי שאלות ותשובות אחדות על־דבר מהלך העבודה, שאל פתאם שנברג את המהנדס:

– וכיצד אתם חיים פֹּה? השעמום אינו רב ביותר?

– עסוקים אנו ואין פנאי להשתעמם. נכון אמנם, שצעירי־הלשכה משתעממים – הוסיף המהנדס האדמוני בבת־צחוק של שביעת־רצון: – צעירות אין. אבל אין דבר. בדליכא – הם מסתפקים בנערות הכפר.

הכרכרה, שהובילה את האדונים שנברג לביתם החדש, היתה פתוחה, בלי מִכסה. משני עברי הדרך הצהיבו באור הבֹּקר שדות ומגרשים ריקים. הדרך עצמה, דרך־חול, היתה קשה. רוח־בֹּקר נשא את האבק וכסה בו את הפנים, את הראש ואת הצואר. בפֶּה נשתמר טעם פגום, קֻבַּעַת היין, אשר נשתה אמש לפני צאת המסע מעיר־הפלך. עכשו נתערב טעם זה באבַק הדרך.

ואולם הגברת שנברג לא שמה לב לזה. על פניה, העיפים עוד בשֶל ליל־הנסיעה ברַכֶּבת, היתה נסוכה כעת, יחד עם אור־הבֹּקר, גם הבעת־רצון. היא ישבה על־יד בעלה, אשר נִשאה לו זה שנתים, והרהרה בנפשה, מתוך שמחה והכרת טובה לעצמה, על־אוֹדות החיים החדשים

יתנודד ויתכּוץ הָעִוֵּר בשמעו פתאם דפיקת־עז מוזרה סביבו, כן התכּוּצו והתעַותו פניו בכאב ויסורים. הוא קפץ ממארבו, ובתנועת החלטה שאין להזיזה צעק:

– הנני! תֵּכף אני עולה אליכן, בנות כלבים, וידעתן את תנואתי.

באמץ ובבטחון, כבא לרשת את מבצר האויב, פָּרץ לו דרך, חתר בידיו ורגליו בין ההמון הצפוף, שעמד וחכה על־יד דלת הכניסה. אלה התמרמרו עליו בתחלה ודהפוהו, ואולם הזותו הפרועה ומלאת־המרי הִלכה עליהם אֵימים ויתנו לו ידים לעבור ביניהם. בתנופת־יד אחת הצליח להדוף את השוער, שחסם בעדו את דרכו, רגע נאבק אתו ביללה נואשת על המדרגות ויתחמק שוב מבין ידיו לצהלת כל העומדים.

הגיע סוף־סוף לאולם – וברגע זה קרה לח׳ צבי מה שיקרה לאדם ברגעים ספירים של חייו. עיניו שוטטו בחפזון סביבו, והכל התרשם במוחו בסקירה אחת. על הבימה שבקצהו ישבו טירה ורוזה, זאת תופפה בדרבוקה תפיפות עמֻקות וקצרות־נשימה וְשָׂרָה, ומגרונה יצאו אלה הקולות הקדחתנים, הלוהטים והסוערים, המוסכים ארס תוסס בעורקי שומעיהם ומגָרים את חושיהם גֵּרוי של תאוָה. טירה ישבה על שטיח־משי מֻקף־כרים ישיבה של פריצות, פרטה בעוגב, ולִוּתה בעיניה בפחד נסתר את ג׳מילה, שיצאה במחול אִלם ורב־תנועות, לפי קצב התפיפות העמומות של התֹּף בידי אבו סלים. היא הרימה את זרועותיה המעֻלפות פנינים ויהלומים, קשקשה במצלתַּים, והצלצולים השתפכו כגל של צרורות הנעתק ומִדַּרדר בסערה, הרעידה את בטנה רעידות חשק־דודים, התפתלה כנחש על עמדתה וכפפה את ראשה אחורנית, גלי שערותיה השחורות השתפכו, מלאי חיים וזיז, והגיעו עד לארץ, ונרגילת־הכסף שעל קדקדה עָמדה הָכן ולא נעה ולא זעה. נגלו ובלטו תפוחי שדיה, הזדעזעו ונחלצו מתחת לחלוק־המשי האדם העשוי קפלים – והתפרצו הרואים בשאגה פראית, תרבושים הֻשלכו והוטלו על הספון ועל הרצפה, חג׳ים ואפֶנדים התפרקו את כיסי־כספם וזרקום לרגלי הרוקדת בצֻוחות עלפון ואבדן־החושים...

כאן נשמעה צעקת־חרחור נואשה וחסרת־ישע. רגע שׂררה דממה, כל העינים היו נטויות בבהלה לאותו הַשָּׂב בעל הַזָּקן הפרוע והבגדים הפרומים, שקפץ כחתול נרדף על־נפשו על הספסלים, כשלפָתו שמוטה וכרוכה מסביב לצוארו, וקֶצף לבן זב ונגר מבין שפתיו. הוא כבר הצליח לזַנק ולקפוץ על הבימה, כחיה טורפת התנפל על הרוקדת, אחָזה בשערותיה, נשָׁכה בשִׁניו, ונתכו אגרופיו כמטר על ראשה. אחרי רגע והיא כבר שכבה בלי־נוע כתולעת נרמסת לרגליו...

ח׳ צבי לא הרגיש, איך ומי התיקהו מעל טרפו וגלגלהו מן המדרגות, רק לאור הזיק האחרון של בינתו הדועכת זחל והתגלגל כעָלה כמוּש, המתכּוץ ומתגולל על הארץ, לקראת הנהר, אשר הבריק וְקָרץ לו ממולו...

חברון, תרפ״ב.

שבכות, בחלונות שמנגד, יָכלו לראות ברור דמות אדם, הבועט ברגלו בשער, הוא שולח אל־מולו את שתי ידיו הקמוצות, מאַים על יושביו, והוזר ודוחף את השער בכתפיו, כאִלו הוא אומר להסיעו ממסגרותיו.

פתח אחד השכנים את אשנַבו, הוציא בעדו את ראשו המְחֻתל בתרבוש־לילה ונָהם בזעף וברגזה:

— „האם סבור הוא, שהעולם הפקר? יראה נא! הלא חשך בבית! הן לא שבו עוד מהצגתן במירַג׳.

ארֻכּות הבית ח׳ צבי בעיני־כלב נוטה להשתטות על הראש השלוה לעברו. ורק משנסגר האשנב, והרחוב שקע שוב בתרדמה ושתיקה מפחידה, התנער מקפאונו. מחשבה עברה כברק את מוחו, פניו ברור מללו, שהחלטה חדשה בָשלה וגמלה בו.

„אל המירַג׳!"... „אל המירַג׳!" — דובבו שפתיו, וכנהדף מאחוריו הרים את שולי גלימתו והתחיל רץ ישר נכחו.

רחוב ישר וארֹך, השרוי בצנת ליל וערפלים, השתרע לפניו. הוא עברו לארכו בצעדי־און, כפתו המקֻמרת וסתר פנותיה החבויות בצל ודממה ענו בהד עמום לנהימת החלולית, שפרצו מעֹמק חזהו. כמתוך חלום הלך ודובב לעצמו כל אותה שעה את הפסוק שנפל בפיו וזמזם במוהו כל אותו הנשף: „ובת כֹהן כי תֵחַל לזנות את־אביה היא מחללת". הוא לפת את דרכו באמצע הרחבה המוארה כֻלה באור מנורות השמליות, שדלקו בתוך ירק האילנות, שסככו עליה משני עבריה, עברָה בעיסה מבלי השגיח במרכבות המתרוצצות בטרוף בעיניהן האדֻמות, הכחֻלות, הירֻקות, שעוד מעט והיה לנרמס לגלגליהן. ורק כשמצא את־עצמו בתוך ככר רחבה שטופת זֹהר והמלה והמיה רבה והש בצלעותיו את דחיפותיהם ונזיפותיהם של האנשים, שהוא חותר ביניהם את נתיבו, — פסקה הסתערותו, והוא עמד תוהה ושומם כמְכֵה־בלהות, מבלי דעת להיכן יפנה עכשו.

בחפזון התחמק מתוך פקעת־האנשים, שהתגלגלה סביבו, שֵרך את דרכו למעלֵה הרחוב, כשהוא צועד לאֹרך חומת המסגד, שמגדליו הגבוהים הציִם נוצצים באורה והֻדם שקוע באפל, הגיע עד הבנין הענקי שבקצהו, שגזוזטרתו הרחבה היתה מֻקפת קַשתות מנורות, שגֻלותיהן הִבהבו והטילו רצועות ארֻכּות של אורה ונהָרה עליזה על המרכבות הרתומות, שעמדו לפניו, ועל הנהר השחור שממולו.

עיניו של ח׳ צבי לא נחו לא על המון האנשים שנקהלו מסביב לכניסה ולא אל דַלת העם, מוכרי הַשִירבֶּט והתופינים, שעמדו מנגד וטלטלו את ראשיהם אילך ואילֵך, לפי קולות ה„דרבוקָה" והעוגב, והביעו את התפעליותם בצריחות ממֻשכות. כל מעיָניו היו נתונים לקולות־השירה הלוהטים, שנִשאו על כנפי רוח ונבלעו שוב בהמון הקולות הפרועים שמסביב. כאחוז־כשפים עמד בלי־נוע, כשכל מחשבותיו מרֻכּזות בנקֻדת־קשב אחת. הכל בקרבו נאלם דֹם, רק מצחו התקמט והוסיף לחדור ולִדלות ממעמקי זכרונו את צלצול קולותיהן של בנותיו.

ופתאם נקרע מָסך אָפור מעל עיניו וכמו תבַלול נפל מעליהן. וכאשר

נשאר יושב על מקומו עלוב ומדֻכדך, הפנה את ראשו לעברים, ויגונו ומצוקתו גדלו למראה הפרצות המרֻבות שנעשו באנשי־המעשה הזקנים, שלא החסירו מתפלת־רשות בצבור אפילו בשעת־אנס. חרמש־המות קצר את כֻּלם. רק שרידים, שבלים בודדות, נשארו מתוך שכחה, והם עומדים כפופים ונובלים, צהבים וקמוטים, יגעי חיים ועמל ודאבה, ולא יכירם מקומם בתוך „סדום" זו, ששנו פניה כל־כך בימי העדרו – עד לבלתי הַכּירה שוב.

הגיעה תפלת־הערב אל קִצה, בית־הכנסת התחיל להתרוקן משרידי נמושותיו, רבים מהם נתנו עיניהם בו בעָברם על־פניו, הציצו עליו בחמלה ושטו מעליו בחפזון, אחדים ברכוהו, נכנסו אתו בדברים, ורמזו זה אל זה על השתיקה... אחרים נשארו עומדים וממתיקים לחש מאחרי גבו ופניהם כפני אנשים הנושאים בחֻבם סוד כמוס, שקשה עליהם לפָלטו ושבעָתים לעָצרו.

קלטו אזניו איזה קטעי מלים מאחריו והוא כבר שמע דַיו. נשמתו האפלה הוארה תוך־כדי־רגע כמו באבוקת־לילה פתאֹמית, כל גופו רעד ונע כמשתולל, עורקי מצחו השתרגו ובלטו, ועיניו דלקו בשלהבת אדֻמה. כארי המתפרץ מִסֻבכו השתער על אותו האיש הגבוה והצנום, המוציא את הלעז על בנותיו, אחזהו בזרועו ויטלטלהו בכל כֹּחו, בקול חנוק ומחרחר שאלהו לפַשר מליו הסתומות. הלה התפתל והתנער והתאמץ להֵחלץ מידיו, וכשהדבר לא עלה בידו, צעק בחמה:

– הרף! אני אגַלה לך את הכל, אם אינך יודע כלום עד־עכשו!

הוא נתכַּוין לצקוץ את ח׳ צבי וללכת, אך זה תפש את כַּונתו, קפץ וחזר וגדר את דרכו.

– בָּאֵר את דבריך, ואם אין...

הלה הזדקף, ובסגרו את כנפי קַפטַנו, שנשמטו לאחוריו, הניד כתפיו במשיכה רבת־הכַּונה והטיח ברגזה:

– כלום אני הוא המרַנן אחרי בנותיך? שְׁאַל את פי כל העומדים פה ויגידו לך, או מוטב שתלך אל המירַג׳ ונוכחת בעיניך...

אפלה גמורה הליטה את ח׳ צבי למרות האור הרב אשר שָׁפַע סביבו, בתוכה זצו ורקדו ניצוצות ועִגולים כחֻלים ואדֻמים חליפות, הוא גשש בידיו באויר כמבקש לו משען, נתמך בעמודי התֵבה וכל גופו רָעַד כצמרת עץ, ששֻׁלח גרזן בגזעו. כך שהה רגעים אחדים עדי שוב אליו בינתו, פנה והתבונן סביביו וראה את אבו־אלפיה האוחזו תחת בית־שחיו ושָׂח עליו בדאגה וברחמים, דחפהו מעליו בשאט־נפש, חגר את שארית כֹּחותיו וילך הלֹך והתנודד, כשזקנו זע ורותת כאחוז־קדחת, עדי צאתו אל הרחוב. לא נשאוהו רגליו עוד ויצנח על אבני המרצפת, כשהוא טופח באגרופו על חזהו, מיַבב יבבות קטועות וצרודות, וחוזר שוב ומפָרק את ידיו.

בשעה מאֻחרת בערב, כשפָּלתה רגל מן השוק, נשמעו דפיקות חזקות ומרעישות בשער־הברזל שבחצרה של אֻם־ג׳מילה. בעד החרכים הקטנים, המכֻסים

לטשו את עיניהן לו בתמהון, עוד רגע ושמו נִשָׂא בעונה אחת על שפת כל לשון, והן לגלגו עליו, שלחו לשון לעֻמתו ותקראנה אחריו מלא:

– זקן מטֹרף! מאימתי נעשה אפיטרופוס לבנות העיר? ידריך ויחרף תחלה את בנותיו!

התגברה בו חמתו עד להשחית, תפשׂהו אחד מבני־החבורה בזרועו כמן בצבת, עקר מידו את מקלו בלי אֹמר ודברים, כפפהו ושברהו על ברכּו בעקימה אחת להנאת כל העומדים סביבו, והזר ופרש לו במנוחה, אחרי זרקו את שברי המקל לרגליו.

חִור ורוטט, בלשון יבשה ובעפעפים מורדים, התחמק ישר נכחו, מֵבִיש ונכלם, כדרך המשתמטים בתחלה לאט ממקום כשלונם. פתאם פנה לצדדים, רַעַד עבר בנפשו. נדמָה לו, שזה עתה עברו טירה וג׳מילה במרוצה אל הסימטה האֲפֵלה שממולו בלוית איש זר, שהשתדל להאפיל עליהן. נוכח בוַדאיות, שעיניו ברור ראו את עמידתן הנבעתת ואת קפאונן בתחלה, בהפגשן אתו פנים אל פנים, ואותה המחשבה השחורה והסתומה, שעד עכשו היתה חבויה בתחתית נשמתו, התנשאה בכֹח ענקי ושטפה את כל ישותו. הוא רץ בקשת גדולה דרך הסימטה ורדף אחריהן בנהימת חיה פצועה, רץ הנה והנה, עברה כֻלה לארכּה, ורק אחרי הוָכחו שנבצרה ממנו לגלות את מחבואן, – הזר בו ממרוצתו נושם ושואף, כשגופו רועד עוד מכעס וחֵמה, כצפצפה בנשב הרוח.

בפנים קודרים ומרֻכזים, כֻלו מֻכנס לתוך עצמו, נכנס לבית־התפלה – בנין רצוע ושומם. נקישת סנדליו המְסֻמרים עוררה הד עמֹק ומאַים בחצר המְקֻמרת. מתוך רגילות קדומה נטל את ידיו ב„כיור־הכֹּהנים”, השתחוה מול שתי רוחותיו אצל הדלת, והישיר את צעדיו לאצטבת־האבן שבַּכֹּתל המזרחי שאצל ארון־הקֹדש, ראה שמקומו כבר תפוס – ויפסע אחורנית לאטו ופניו כלפי הארון, בכַוָנה לשבת על הספסל שממולו.

נתן את עיניו בו אותו היורש את מקומו, הכירו במצוץ־עין, וקם ונרתע כֻלו בבהלה ובהדרת־כבוד, הציץ ישר בעיניו ופסע כמה פסיעות לעֲברו בפנים מחַיכים ומסבירים, תקע לו את כפו ב„שבת לאל על השלום”, ואחזהו בזרועו דרך אחוה ורֵעות, ולַמרות סרובו של ח׳ צבי לא הרפהו עד שהושיבהו לימינו.

לָחש דבר־מה באזני הישיש, שישב לצדו, ופניו היו שַׂלְוים, חִורים וכמו בלי־תנועה, נרתע גם הלה ממושבו ושלח יד גששנית, שאצבעותיה רעדו במהירות רבה, וחפשׂ במִשוש את ח׳ צבי ממנו והלאה, הכיר בו ח׳ צבי את אבו עמרם סגי־נהור, ויען על ברכתו בשפה רפה ובקפֵדה.

התרפק עליו שוב שכנו בידידות ובזחיחות־דעת. כאִלו נפגש עכשו עם קרוביו ומיֻדעיו משכבר הימים, כבדהו בקֻפסת־טבקו להרָחה, והיה כה קרוב לו, עד שהרגיש ח׳ צבי בריח היין הנודף מפיו. סלדה נפשו בו וישב כנדהם למראה הַקִרבה היתֵרה, שבה פונה אבו־אלפיה אליו. בשום אֹפן לא יכול לבאר לעצמו, מה ראה הבריון הזה על־ככה לשיש אל בואו ולהתהלך אתו כאת איש כערכּו, ונִתַּר בו לבו לכשטפח לו הלז על שכמו וקרץ וחִיֵך לו בעיניו בחיוך מלא־תעלומה...

להנצל מידם; לפתהו אחד מהם, הרכיבו על כתפיו ורץ אתו אל עבר הדלת, הניפהו, וגלגלהו ארצה מֵרום המדרגות — — —

אהוּז־שַׁעַר ונסוך־בהלה התעורר ח׳ צבי משנתו. שעה אֲרֻכּה הִשהה את מבטו סביביו מבלי זכור, היכן הוא נמצא ומה מעשהו כאן בחדר המְקֻשט והזר הזה; הרצפה זעה ונעה עוד תחת רגליו, ובאזניו לא פסקה הלמות גלגלים ורעש וחריקת קרונות. בחרדה שלח את ידו לעַבָרים וגשש בדמדומי הערב. נדמה היה לו, שהקיר הֶעתיק את מקומו ממראשותיו ונסוג לשמאלו.

בלאט ובזהירות, כדרכו בהתאכסנו בבתי „גבירים״, נגש אל אגן־הנחשת שהבריק על כַּנו, נטל את ידיו ונגבן בשולי קפטנו, התחיל ממלמל את ברכות השחר, התפכח פתאם ועמד על טעותו, נאנח עמֻקות במנוד־ראש, וחזר ועמד תחתיו באמצעיתו של החדר, קופא ושומם ותפוש־שַׂרעַפּים.

בתנועות אִטיות ומרֻשלות לקח את אזורו וכרכהו סביב לחלציו, הדק את לִפְתו ותחב את ידו בשרוול האחד של גלימתו, השני נשאר תלוי ומְדלדל ונגרר אהריו. פרש אל החצר בכַּוָּנה להחפז אל בית־הכנסת בתקוה, שמא יעלה בידו להתפלל ערבית בצבור.

דרך־עֲבָרָה נתקל בשׂקו הפתוח, שהיה מֻשלך פיו כלפי מטה ושהחבילות שבתוכו היו מפזרות ומתגוללות כשברי־כלים אשר אין לאיש חֵפֶץ בם. רגע גחן עליהן בדאגה וההליק ברֹך את מה שאסף וקבץ על־יד בדֵי־עמל ויגיעה, נזכר בעקימת הטמן של אשתו ובנותיו, בהעויות הבוז והלעג שבפניהן בהעבירו לפניהן את חמודותיו — ורפו ידיו. אבד בעיניו ערכן וחִנן של אלה ונטלה מהן חשיבותן ונחיצותן, סלקן לצדדים, שלא תהיינה למפגע לרגלי העוברים; ובהִוָּכחו שאין אף נפש חיה בבית, כּמה גם הוא לעבר המדרגות, מבלי שהרגיש כל צֹרך אפילו להגיף את השער מאחריו.

ד

בחוץ פרש הערב את ממשלתו, ואפלוליתו הטהובה והאפורה לפתה את נעמתו של ח׳ צבי בקורי עצב עמֹק. בתוך הקדרות הבחינו עיניו כנופיות של נשים ועלמות מקֻשטות ומפרכסות, שנמשכו אל הרֹבע הזה, והריהן מתהלכות וטופפות בפריצות ויוהרה ובתרועות גיל ומהתלות, משתמטות כצדר צפרים נפחדות במרוצה גנדרנית מפני רודפיהן — בחורים חסנים ולבושי־הדר, שתרבושים שמוט להם על ערפם ובלוריותיהם הפרועות מאפילות על פרצופיהם, — מסתלקות רגע לצדדים לתת מקום למזדקרים ביניהן בתנועת־שכורים ובצחוק פרוע, ושוב הן מתרפקות עליהם כבלי־צדיה, הוזרות על עקבן ומציצות בצפיה וסקרנות מעל חלונות ביתו, כאלו הן מחכות לדבר־מה בלתי־שכיח...

נתהמץ לבו בקרבו, וקנאת ה׳ צבאות אכלתהו. הוא לחץ את מקלו בידו וינופפהו לעֻברן, כשהוא ממטיר על ראשן הרפות וגדופים. הַטַילניות — אלה שטו מעליו בהבזון ובצעקת־פחדים מפני הזותו הפרוצה והמפיקה אימה, ואלה

דלת כלובן פתאם, התחמקו חרש אשה אחרי רעותה, ולא שקט לבן מזעפו עד שהתערבו בין הנאספים, לקחו חלק בצחוקם הפרוע ונסחפו בזרם משובתם.

המשיך ח׳ צבי את טענותיו לתוך החדר השותק, פסע אילך ואילך, שהה על כל צעד וצעד, כשידיו אוחזות וממששות בשרפרפים ובשלחנות המצֻפים צדף מעשה־אמן, ובטסי־הנהשת וכיורי־הנחשת מעשה־דמשק העומדים לראוָה עליהם, עד־מהרה הלכו עיניו הלך והתרחב, צללי־בעותים רפרפו על פניו, ורעד וקר חלף בעצמותיו. תפוש־מחשבות בדק וחפש בשלחנות ובקש למצא פתרון כל־שהוא לחידת השנוי, אשר קרה במשפחתו בזמן הֶעדרו. פתח את הארון — וטפח בידיו על ראשו למראה שמלות־המשי, הנערמות זו על זו עד אפס מקום, ולעתרת־הריחות העולה וצפה ממעל להן. חטט ביניהן והתגוללו לרגליו צמידים וטבעות ונזמים, התכופף, הרימם באנחה, בדקם לעמת אור החלון ושלשלם לתוך כיס קפטנו בכַוָנה לעמוד ולחקור אחר־כך טיבם ומהותם...

הגיעו הצהלה וההוללות למרום קצן. יצא ח׳ צבי אל החצר, העיף עין על המסבים, ראה את ספלי־הקהוה המלֵאים, את הנרגילות הבוערות, שֶקְנֵי שפופרותיהן העשוים כסף לוחשים וְשֶנִצָני־רמונים ופרחי־לימונים רקדו ועלו בּמֵי אשישותיהם, את קלִפות התפוחים הַמֻשלכות על הרצפה — וקדרו פניו. חרדו בני הכנופיה לקראתו, הרעיפו עליו את ברכותיהם ופִנו לו מקום־כבוד בראש המסבים.

ח׳ צבי לא שעה אליהם ואל הזמנותיהם. שחוח תחת נֵטל־מחשבותיו, וכשידיו תחובות באזורו, ישב על מפתן הרבד, לא שתה את ספל־הקהוה, שהגישה לו רוזה, לא נגע בשפופרת הנרגילה, שהושיט לו אבו סלים — בלי תנודה, כפסל דומם, קפאו מבטיו על שֻלחן־השיש העָגֹל ועל הפֵרות והמגדנות הַמֻנחים עליו.

סחרחר עליו ראשו, גברה עיפותו, ותשוקה למנוחה ולשִכחה תקפתו. במאמצי־כֹח התרומם ממושבו, גרר את רגליו הכושלות עד לחדר הסמוך, ומבלי חלץ את נעליו השמיט כר מהדיוַן, הפכהו כלַפי מטה והשקיע בו את ראשו הבוער.

נדבקו שמורותיו בחבלי שֵנה ונַחרה, שגניחות־ענויים ואנחות רסוקות של חזיונות־בעָתה שזורות בה — והנה הוא מטפס ועולה על־גבי מדרגות תלולות ורעועות, אבו רפול והַשֵיך שרים ומוחאים כף אחריו ומאיצים בו למהר ולעלות, בכדי לבוא בעוד מועד לקִדושי ג׳מילה בתו. הגיע עד לאולם הנשואים, יצאה לקראתו אשתו וקומקום־כסף מלא מי־וֹרָדים בידה, זלפה ממנו על פניו וריח גפרית וצחנה מבאישה עלה באפו. „התנהגותך אתי זרה עד־מאד!״ — צעק ויתנפל עליה להוציא את הקומקום מידה. השיך דחפהו מאחריו, עצר בעדו, והגיש לו אבוקה. הבעירה — וְהִדלקה כֻלה באש־להבות, הפילה ארצה ותהום בוערת נפתחה לרגליו, ולשונות־אש שחורות ואֲדֻמות התחילו מתפרצות ממעמקיה. מהרו הנאספים, שפניהם היו שחורים מפיח־הלהבות, עמדו במעגל סביבו, הרימו רגליהם ויצאו במחול־פרא, כסוסים השוטפים במרוצתם. עיניו ברור הכירו את טלפיהם, הדומות לפַרסות תְיָשים, ואימה גדולה נפלה עליו. הוא התחיל צועק ומתחבט בכל כֹחו

יחמתו. כל העלבונות שספגה נפשו, כל זרותו ויתמותו בבית החדש הזה בהדר רצפתו ולבן קירותיו, במוצאיו ובמובאיו הלוטים ערפל וחידה וקרה, עמדו לפניו והעיקו על נפשו בכל כבדם ותמרוריהם. ולמרות ההחלטה, שגמלה בלבו לכבש את כעסו, שלא להביאן לידי תקלה ב„זלזול כבוד־אב", אדמו עיניו ונוצצו בברק מוזר וקר, ובעקיצה רות־ארס, שכל מלה ומלה העידה על הסער שבקרבו, זרק כלפי חללו של החדר:

— הקשיבו נא, עבדי ה׳! מה טיבו של „תשעה באב" זה, שחל על ראשכן?— הביטו על האם ובנותיה! הרואים אתם, איך הן מקדמות את פני אביהן השב מדרכו? בת נעות־המרדות הזאת שלחה את כלבה לקראתו, והאחרות מתאבלות ובוכות וקושרות מספד ונהי, כאלו מתן מוטל לפניהן.

לא היה ספק בידו לסים את תוכחותיו ונאצותיו. בחצר רגשו והמו אנשים ונשים מגרי הרחוב, ששמעו את דבר בואו של ח׳ צבי ובאו לברכו. חרדה לקראתם אם־ג׳מילה והציצה עליהם בפחד וחשד, ענתה על ברכותיהם בשפה רפה והזמינתם אל הדיון, התנודדה ורצה לפניהם, חזרה על עקביה לעבר ההדר, כאלו שכחה שם דבר נחוץ, תחבה בו את ראשה, וראתה את בעלה נצב הכן קוממיות מול ג׳מילה בעינים בולטות ושפתים מכסות קצף. ביאוש ותחנה פנתה אליו ובתנועת־יד רבת־באורים העירה את שימת־לבו על האורחים הבאים. מיד שבה אליהם נבוכה ורועדה, עמדה על החיוך שבפניהם, ונשכה את שפתיה בעברה, ומבלי הוריד את עפעפיה, גמגמה קטעי מלים בלתי־מובנות, ובהעמידה פנים של חדוה וצהלה עשויה, חסמה את דרכם ומשכתם בחפזון אחריה אל קצה החצר...

שררה שתיקה שוממה וממשכה ועקבות מבוכה נכרו בין הנאספים. עלמה זקנה בעלת שפתים דקות וכחלות ועינים ירקות, ששהתה כל אותה שעה אצל חלון החדר הפונה אל החצר והקשיבה קשב רב בפה פעור עד שנגלו הפרצות שבשניה, — נרתעה אחורנית בראותה את אם־ג׳מילה, הצרה את צעדיה, הפרידה מהכנופיה המתרחקת את אחת מחברותיה, חבקה את מתנה, ובפנים מבריקים מענג ונחת מסרה לה בהטעמה ובלחש את כל הפרטים, שלכדו אזניה:

— יישר כחו! הלא הגדתי לך מראש, שח׳ צבי יטעימן פלפל! השמעת את גערותיו? לא? ככה צעק באזני הבכירה המשרכת דרכה: „התעזי לעמוד לפני בשמלות־משי אלה? ארורה תהיי לעד, את ותכשיטיך"...

ראה אבו סלים, שהיה גם הוא בין הבאים, את חורון אם־ג׳מילה, את עיניה התלויות לעבר החדר הסמוך, ועמד על טעמו של דבר; ובכדי להסיח את דעת הנאספים, התחיל מספר הלצות גסות ומפקרות. הורידו הנשים את ראשיהן בבושה והעמידו פנים נעלבים. ואולם צחוקן העצור, מבטיהן הגנובים, השלוחים לעברו והמחכים למוצא פיו, עודדוהו והקרו את מעינותיו. אמץ נתוסף לו, והרי הוא קורא אליו החצרה את ג׳מילה וטירה ורוזה לחלצן מן המצר...

שמעו אלה את קריאותיו ונהרו פניהן, וכצפרים הרדות, שפתחו להן את

פרשה האֵם אליה כפים בתחִנה וביגון קודר, נעה אילך ואילך כאובדת־עצות, ודמתה בשעה זו לתרנגלת נבעתת, שחשה מרחוק בַּשואה המרחפת על אפרוחיה והיא מדַדה ומקרקרת באִיום ואזהרה, ואין שם לב לשַועותיה, – והרי היא מקדמת בעצמה את הסכנה, אצה לפני אויבה, מפסיקה לו את דרכו ומשתדלת להסב מעליהם את שימת־לבו.

התגנבה חרש על קצות בהונות־רגליה, כמהלכת לפי־תֻמה כוננה צעדיה לעֵבר החצר הפנימית, כלאחר־יד הגיפה את דלת חדר־האורחים, שמתוכו נִדפו אֵדים חריפים של טַבַּק ויין, שברי כוסות ובקבוקים התגוללו על־פני שטיחיו היקרים, ועקבות נעלים מרֻפשות נכרו על־פני ספותיו וכסאותיו המרֻפדים, נעלה בעדו וחלצה את מפתחו, ובפחד גַנב התחמקה עם שללה אל החדר שממולו.

בחפזון קדחתני התחילה מפַנה ומסתירה את כל הדברים החשודים... נחו עיניה על ג׳מילה, המתגוללת בפנים כבושים מחרפה וזעם אין־אונים על הדִיוַן 1) בשמלותיה החמודות, כשידיה שלובות מתחת לראשה, נגעה בכתפה והזיזתה, פקדה עליה במפגיע להטמין את נבלה ואת כלֵי־השיר של אחיותיה, לבלתי תשורם עינו... התלוננה על זריזותה להתקשט ולהתהדר בטרם נטו צללי־ערב, חזרה ועמדה אצל הדלת, מללה באצבעותיה, קראה אליה ברמיזה את בנותיה, ופקדה בקול רם על רוזה, בכַונה שיגיעו הדברים לאזניו, להגיש לאבו־ג׳מילה קהוה וסעֻדת־הצהרים.

הגיעה לאזניו של ח׳ צבי ערבובית קולות של שיחת־סתרים והתלחשות. בראשונה לא שעה ולא שָׂם לב לכך – מוחו היה טרוד וסבוך יותר מִדַי במחשבותיו המטֹרפות והאפלות. חזקו הקולות והתגברו – הרים את ראשו וקלט בבֵרור יבבות ארֻכות ואנחות תכופות, הנפסקות לרגעים בקול צלול וחתוך. והנה צלצלה באזניו צעקת אימה ושבר, והיא התרומם בחפזון ממושבו, ובצעדים מהירים עבר את החצר לארכה ונכנס אל החדר, שבו נועדו אשתו ובנותיו.

צפה ארֻכות והשתאה לדומית המבוכה והבהלה, שקמה בבואו, לא הבין את המתרקם כאן, ונתכַּוץ בו לבו בכאב ותוגה מרה. הרכין את ראשו לעֵבר אשתו כמבקש פתרונים ממנה – ונִתרה זו ממקומה, הסבה את פניה והלכה ועמדה לפני ארון־הבגדים, פתחה את דלתו, ובתוך אספקלריתו, שהסתובבה על צירה, השתקפו שרידי הדמעות שבריסיה, ופרצופה המסֻמק, המתעַוֵת עוד בבכי נפסק וחנוק.

פנה לצדדים כמבקש עזרה, העיף עין על רוזה, שכבשה את פניה בכפיה ונאנקה דֹם, ובחזהו נתהַוָה פתאם איזה חלל ריק. עלתה וצפה ממעמקיו אותה מחשבת־האימה, שנצנצה קֹדם לכן במוחו בראותו את בתו נוסעת יחידה בלי לוית שאֵרו, ושאלת־חרדה לגורלו עברה על שפתיו. ואולם פני ג׳מילה וטירה, המפיקים חֻצפה ומרי, חיוך הקלסה שבשפתותיהן, אפן ישיבתן בסמיכה ובהבלטת חזה, בפנוק ובאדנות, הביאוהו בין המצָרים, הקניטוהו והעירו בו את רגזו

1) סַפה ערבית.

רגלה והתגלגל בדפיקה על המדרגות, הזיזה את־עצמה בתחלה אהריו בצריחה חנוקה, נמלכה בדעתה וחזרה על עקביה לעבר המטבח, כמבקשת לנוס ולהמלט על נפשה, נשארה עומדת באמצע החצר כשהיא חרדה ומתכוצת כאהוזת־שבץ, העבירה את ידיה על רקותיה, והרימה קול בלתי־טבעי, נפחד ומבעית, וקראה:

רוזה! טירה! ג׳מילה! אביכן בא.

רצו לקול־צעקתה מן החדר הסמוך רוזה וטירה ברגלים יחפות ושערות סתורות. טירה – רפו ידיה פתאם, גופה נזדעזע, והכלב המסלסל, שרביד־משי כחל ורקום היה קשור על צוארו וששתי כפותיו הקדומות לפתו את כתפה, התבלבל ונפל. רוזה צעדה בתחלה בטוחות לעבר אביה בכונה להושיט לו יד ולברכו ב„ברוך הבא". אך הנה הרגישה בכשלון אמה, בהבעת־האימה שבפניה,– חזרה בה. בתנועת־חרדה של ילד המסור אך ורק להורתו, הרגיל לעמוד לצדה מדי התגלע ריב בין ההוריב, חשה לחלצה מן המצר, נדחקה אליה ולפתה בזרועה הלבנה והעגלה את צוארה, אפפתה בגופה, כלוקחת אותה תחת חסותה ועומדת להגן עליה מפני תגרת־ידו של אביה העריץ...

– מדוע נבהלתן כל־כך? – שאל ח׳ צבי בגחוך של תמהון, מתוך כפיפה, כשידיו עסוקות בחבילותיו. הזדקף ופסע והתקרב לעברן. בו־ברגע והכלב, שעמד מן הצד וארב באיבה לכל תנועותיו בשנים חרוקות ובאזנים קטופות, זנק ממקומו, עמד כצר נגדו והלך עליו אימים...

בעט ח׳ צבי בסנטרו והפילהו אחור, הוריד הכלב את זנבו, הסתלק לצדדים, ויללל נואשות מעצמת מכאוביו. חשה טירה לעזרתו, נשאתו על כפיה, החליקה לו על ראשו ושדלתו ופיסתו בדברי חן וידידות.

פנתה רוזה לעבר אביה, בתנועת־יד מהירה הזקיפה את צוורון חלצתה והחביאה בתוכו את ענק־הזהב התלוי בגרגרתה, הורידה את שרווליה ודחפה לעבר מרפקיה את צמידי־הפז המשבצים יהלומים, נגשה אליו וברכתו בחרדה כבושה, אחזתו בזרועו ונהלתו בפזיזות עסקנית לעבר הרבד שבחצר, הציעה מחצלת למרגלותיו, שהתה רגע לצדו, וחזרה ופרשה ממנו בטרדה ובהלה מרבה.

פשט ח׳ צבי את גלימתו והתיר את אבנטו, התבדרו שולי קפטנו ונגלו תחתוניו הכחלים והרחבים, שנפוחם משתלשל עד קרסליו, והקשורים בפתיל לבן מדלדל, שהשחיר מחמת לכלוך וזוהמה. משש את המרבד הפרסי השטוח על־פני הרבד, קמט את מצחו בעיון, כמתאמץ להעלות נשכחות, נאנח עמקות, קפל את רגליו תחתיו וישב על המחצלת. לא מצא מנוח לעצמותיו היגעות, כרך את גלימתו וישימה למראשותיו, צנח וישתרע, כשהוא שקוע בהרהורים וצללי־בעותים.

קרצה האם בעיניה לטירה לעמת הדלת הפתוחה, עמדה זו על כונתה, הרימה את כתפיה בבטול ובזלזול, כאלו אחת היא לה ואיננה חוששת כלל לכל הענין, שעליו היא רומזת... הזקיפה את צוארה בגאון, ובהחלטה של הכרזת־מלחמה התהלכה בחצר ושרה, וחזרה וישבה לה ברשלנות על שפת המזרקה השוקקת, שמימיה הזכים כבדלה רטטו וזעו מתחת לפנינים הנוטפות מסלונה ונופלות ונבלעות לתוכם.

העמיס ח׳ צבי את חבילותיו על שכמו והתחיל פוסע לעברה, הזדרזה הזקן מתו והתחילה מהלכת לפניו לאטה, כמטילת לפי־תמה, ברחוק־מקום. נדמה היה, שכל מה שנעשה אחריה איננו נוגע לה במאומה ואין לה כל קשר ויחס אל האיש המשרך את דרכו בעקבותיה.

הגיעה עד למבוי נמוך ואפל, לועו היה פתוח כלוע חיה ענקית ושני תלים של אשפה נערמו משני צדדיו. זרקה ג׳מילה מבטים גנובים על הנשים הצנומות והחורות, שישבו על מפתנו וחלצו שדים צומקים לעולליהן עקומי־הגב ופרועי־השער, השחה קומתה, והזדרזה וקפצה על־פני מי־השופכין, שנקוו באמצעיתו של הרחוב והעלו קרום לבן־כחלחל מצין קשקשי־דגים.

מתוך מבוכה וחפזון כמעט שמעדו רגליה במי־המדמנה, אך כרגע התעודדה, הנידה ראש כלפי אלה, שהציצו בה בעין־רעה והסבו בכשלונה, ושלחה בסתר „יד מחמשת״ 1) למולן.

בינתים התקרב האב, כשהוא נושם ושואף בחזקה. נכר היה, שהוא מכונן את צעדיו לעבר המבוי. ג׳מילה עמדה על כונתו וקראה:

— לא פה! לא פה! זה־כבר עקרנו מכאן את דירתנו.

עמדה כחומה בינו ובין הנשים ונתנה לו ידים לעבור בראש. אלה הפנו את צוארן בסקרנות גלויה כלפי העובר, הכירוהו — וקראו בשמו בלחישה ותמהון, הראו עליו באצבע ונדו לו בראש

ג

שבע־רגז ועיף וכושל מהליכת־בהלה, עמד ח׳ צבי על־יד שער־החצר, שבו התחמקה בתו זה־עתה, הטיל את משאו ביאוש אצל כניסתו וצנח עליו באין־אונים.

כשחש, שנשימותיו החלולות והקצרות שבו להיות קצובות — התרומם, פסע פסיעה לאחור, האהיל בידו על עיניו וקרא ארכות:

— רוזה! טירה! אם־ג׳מילה! — ומכיון שלא נענה, התחיל מטפס ועולה במדרגות, כשהוא גורר אחריו את חבילותיו.

אם־ג׳מילה, שיצאה זה־עתה מן המטבח בידים מפחמות ובפנים משלהבים, שמעה כעכועים צרודים ונקישות נעלים דופקות בעז על המדרגות, הטתה אזן והקשיבה רגע. רטטה פימתה העגלה בכעס על האורח החצוף, שהעז בעצם היום לעיני כל גרי הרחוב לדרוך על סף־ביתה, טלטלה את גופה הגוץ והשמן לעבר המבוא, מוכנה לכל מקרה של תקלה ופגע, ובכונה לחסום את כניסתו גחנה להוך חללו השרוי באפלולית וגערה בנעיפה:

— מי פתח את הדלת?

פתאם נרתעה, כאלו עמדו רגליה על עברי פי־פחת, נשמט קבקבה מעל

---

1) סגלה לעין־רעה.

בו ומניחה מאבנת נשפכה על פניו. אך נכר היה, שמתחת למנוחה זו מתחוללת סערה כבירה: עוד מעט ויתנפצו גליה ביתר־עז אל קדקדה.

הגיעו למרכז העיר, אל פרשת דרכים, והמרכבה עמדה מלכת. הזדקף העגלון על דוכנו, אחז את המושכות בידיו, צעק במלא ראתו, ופלס לו נתיב צעד אחרי צעד בין חומות האנשים, שנלחצו ונדחקו לגושים מוצקים, נהדפו וטלטלו, התערבבו זה בזה, כים של שבלים בנשב בהן הרוח.

הוציא ח' צבי את ראשו והציץ על ככר המירג' הרחבה עם בתי־הקהוה שלה המלאים אדם רב, הכחילה הברדה ממולו בזרם אשדותיה וסחף משובת מימיה, ממרומי המסגדים הכריזו ה„מואדנים" בקול רם וצלול והזעיקו את המאמינים להסתופף בחצרות־קדשם, השליטו אפנדים וחג'ים את מחרוזותיהם מידיהם, התעטפו בעביותיהם הלבנות, וקמו ונהרו לעבר שערי המסגדים הפתוחים לרוחה.

פקידי־צבא גבוהים ואפנדים אחדים לבושים הדר נעצרו תוך־כדי־הליכה אצל שער המרכבה, הציפו עין על יושביה, שמו את ידיהם על לוח־לבם והרימון בהכנעה מול מצחם, חיכו ושקרו בעיניהם ליושבת, ראו את קריצות עיניה המפיקות חרדה ותחנה ואזהרה כלפי אביה, הבינו לרצה — והזקיפו את חזם בהכרת־ערך־עצמם, ובצעדים מדודים חזרו ופנו לדרכם.

— מה אלה לך, בתי?!

קפצה ג'מילה פתאם ממושבה וכל יצוריה רעדו כאחוזת־שבץ. כהרף־עין ארכה מבוכתה — וכבר היו פניה אלמים וקפואים כבתחלה. היא הנידה את כתפיה, הבליטה את שפתה התחתונה, פתחה עינים תוהות של ילדה הפה ותמימה ובצחוק מעשה ענתה.

— למה ילטש כה לה את עיניו? כלום היא יודעת, למי היתה מכונת דריש־ת־שלומם? ומה הפלא, אם אנשים הוללים ומשתטים עושים מעשה הפקרות, חומדים להם לצון ומחלקים כבוד לתלבשתו הנפלאה ולסוכך היפה שבידו? כלום לא הגידה לו מראש, שסופם להיות לקלס ולשנינה?...

מדמדם משפצת ההרגשות המוזרות, אשר באו עליו פתאם, כבש ח' צבי את מצחו בכפו והביט נכחו בעינים קמות. ובהצליחו בדי־עמל להשביח במקצת את המית־לבו, הרעים:

— ראו־נא את בת הפחה! אללי לך, ח' צבי, שזכית לכך, שבתך תבוש בחברתך! „עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם, יקרוה עורבי נחל"...

השמיט הרכב את המושכות מידו, תחב את ראשו לתוך המרכבה, והכריז על סוף נסיעתו.

קל כחתול התחלקה ג'מילה מתוך המרכבה, בטרם עוד הספיק הרכב לעצור לגמרי בעד מרוצתה, בראש כפוף ובעינים משפלות החישה את צעדיה, הגיעה עד לקרן־הרחוב, — נמלכה פתאם בדעתה כנזכרת דבר־מה, ונשארה עומדת תחת משקופו של בית חרב למחצה, ששעריו היו שקועים במפלת. מסתר מחבואה זה הושיטה את צוארה והשקיפה על אביה ועל העגלון המסיעים זה לזה בפריקת החפצים.

שאלות והערות, וזו ישבה כל אותה שעה אִלמת וקודרת, נשענת בדֹפן המרכבה ומתאמצת להסב ולכבֹש את פניה, שלא יכירו בה העוברים. מתוך יאוש נתנה לדלף־שיחתו לדרדר על ראשה; בשפה רפה, מתוך אֹנס, ענתה ולא ענתה קטעי מלים בלתי־ברורות ואמורות בכַוָנה תחלה להביאו לידי שתיקה. לאחרונה קצרה רוחה, נלאתה נשֹא את הגיגו, את קולו הצעקני והרגשני ואת תנועות ידיו וגופו בדַבּרו, ותאלם. עוד לא עברו רגעים רבים מישיבתה במחיצתו, — ולה נדמה, שזה שעות רבות היא מתגלגלת עמו למרחקים בלתי־נודעים ואפלים, ונעו כתפיה מתוך דמעות חנוקות, בבושה לוהטת ובארס תוסס ומחלחל.

הגיעה המרכבה עד הגשר הרעוע, הסתובבה, נחשלה במרוצתה והרקידה את יושביה. אבד לחכם צבי שווי־משקלו מתוך דחיפות תכופות וראשו התנגף בכתפי בתו, ועלה באפו ריח בשם חריף ומְהַמם. הוא טלטל את ראשו במבוכה, חדד את אפו, בכדי להבחין את מקור הריח, ופניו הועמו. לאטו התעודד, בהאחזו בצלע מִכסה המרכבה, ובתוכחת גלויה, שאהבה מְסֻתרת היתה ספוגה בה, פנה אל בתו:

— בתי! התמרוקים והַמִשְׁחות האלה, למה הם לך? פרכוסים כאלה לא יאים כלל וכלל לבנותי.

הורדו שמורותיה מחמת מבטיו גלויי־הלב, אף הגה קל לא הוציאה מפיה, להגן על עצמה, רק את ראשה הטתה קצת הצדה ועקמה מעט את שפתיה בחיוך של בטול ולעג נסתר.

השתתק פתאם ח׳ צבי. דומם הסתכל בבתו, מבטיו הביעו אי־שֹבע־רצון, וראשו התנודד אילך ואילך, בתנועת תמהון ופלא. התבונן אל שמלתה — שמלת־משי קצרה, אדֻמה ורקומת־זהב, אל חרוזי הפנינים לגרגרותיה, אל עגילי־הזהב שבאזניה, אל זרועותיה החשופות ואל עקבי־נעליה הגבוהים, — וצללי תוגה ודאגה רבה רפרפו על פניו ויהיו לאט לעננים כבדים מבַשרי סערה קרובה.

התעַותו שפתיו בלעג זר, ובקול רועד, רוֵה־כאב וספוג אִיום והתראה, שאל:

— הפרקת את עדיי כל נשי חצרנו והתקשטת בתכשיטים שאולים כגמַל החַג[1]? הֲכֹה גברה חֲמתה של דמשק בתקופת איר, שאת יוצאת אל השיך בזרועות חשופות ובהזה מגֻלה? האין יראת אלהים בלבך?

קפלה ג׳מילה וגללה את רדידה בין אצבעותיה, השעינה את סנטרה על כפה, חצי־גופה העליון מֻבלט ומַבָּטה מחֻצף כקוראת ומוכנת לריב.

— יַשפל־נא את קולו ויתאפק קצת עדי הגיעם הביתה. שבע שנים היה נודד בנכר, עוד טרם שאל מה עשו ואיך חיו — וכבר התחיל לקרֹא למוסר ומדנים. האם איננו רואה, שכל דבריו נשמעים בחוץ? הוא בודאי היה נהנה אלו לבשה קרעים כמוהו, ואולם היא וטירה תעזובנה עוד היום את הבית ותלכנה להן באשר תלכנה.

חרק ח׳ צבי את שִניו, ושפתיו חָורו והלבינו מקֶצף. השתתקו כל חושיו

---

1) את הגמל, המוביל את מתנות החוגגים למֶכה, מקשטים בכל מיני תכשיטים שאולים.

– הלא יחדל להעטות עליה כלמה ובוז באמצע הרחוב. מכיסו לא יצטרך להוציא אף פרוטה, היא כבר שלמה את שכר העגלה הליכה וחזרה. האם איננו רואה, שכל העוברים והשבים אליהם יביטו ויתבוננו?

– מדוע חרה לך כה, בתי? גדלה זו מנין? הניחי את הגאוה לבורא, כי רק לו לבדו יאתה. יסתכלו להם האנשים עד כדי שביעה, אם רצונם בכך. מה החרפה, אם אינני רוצה לעשות את ממוני הפקר ולפזרו בראש כל חוצות?

טפל חכם צבי בחבילותיו והניחן בעצם ידיו במנין לתוך המרכבה, ובין הובלה להובלה זורק הערה ושאלה חטופה כלפי בתו ונוהם ורוטן לתוך זקנו. „בזבוז זה, מה טיבו? למה הוא בא? לח' צבי בודאי לא יאה אחרת, כי־אם כרכרה מרקדה וסוסים דוהרים. כלום איננו רגיל ללכת ברגליו? נוח היה, לו הקדימה קצת והיה ספק בידה לצאת לקראתו ברגליה. השלום לטירה? ורוזה? ואמך? ואבו רפול? ההודיעו לו את דבר בואו? ורפול איהו? למה לא יצא לקראתו?

התכוצה והצטמצמה תחת שטף מליו כמתחת לצליפות שוט, והפקירה לרשותו את כל המרכבה, שיעשה בה כרצונו ובלבד שיבוא מהר הקץ לכל זה. אף הגה קל לא הוציאה מפיה, רק לחיה התחתונה התנועעה, כאלו לעסה איזה דבר קשה, ועיניה הקודרות והנרגשות עם העגולים הכהים והשפורים שמסביבן לוו במבטים דוקרים ויוקדים את גלי סחבותיו, שנערמו סביבה עד אפס מקום.

ישב אביה לצדה וקפצה ממושבה נבעתה וחרדה כצפור־פרא זו, שבאה זה־עתה בכפו של ציד: היא מאמצת את תמצית כחותיה, עוקרת ומתיקה את גופה ומתלבטת בכנפיה להמלט. משלא הצליח הנסיון, הרי היא צונחת חלשה ועיפה, מורידה את ראשה ומתכנסת לתוך עצמה, ואולם נוצותיה מסמרות עוד בזעם אין־אונים, ומקורה פתוח ונכון לרגע של הזדמנות להנעץ בבשר איש־חרמה.

כל הפרטים האלה היו סתומים וכמוסים מח' צבי, נפשו היתה שקועה ונתונה למראות הכרך המרבים והמגוונים שנגלו לפניו. מדי רגע ברגע נתר ממקומו, מאריך צואר ומפנה את ראשו פעם לעבר המרכבה מזה ופעם לצד שכנגד, חוזר ויושב שוב בפנים מצהיבות ומסבירות, בקרת־רוח ובנדנודי־ראש תכופים מתוך תמהון והשתוממות, ומונה בקול רם אחת לאחת את כל החדשות, שנתהוו בו בכרך מעת יציאתו.

חזר לעיר־מולדתו. חיכו לנגדו גניה הירקים, צהלו לקראתו אילניה החסנים והענפים עם אמות המים הצלולים והמשכשכים, המלקקים ומחליקים את גזעיהם, הופיעו והתמתחו מול הזהר פסגות מגדליה הלבנים והדוממים בתוך ההמלה הרבה של טרדת הכרך, והבהיקו סלוניהם ומזרקותיהם, שיש צחור, המקלחים את מימיהם למרומים ומתיזים רסיסים חיים וזכים. צפו ועלו מתהום־הנשיה המון זכרונות נשכחים וצללי רעים, שדיוקנם כבר נטשטש ונמחק, וחפץ עז התעורר בלבו להתחקות על גורלם, להושיט יד לכלם ולדבר באזניהם דברי חבה וידידות.

פכה ופעפע הכל סביבו ובתוכו, והוא הטריד והציף את בתו בהמון

צבען, אש זרה נצתה בהן, ועתרת חיים ותנועה וקסם נשפכו על כל יצוריה. שפתה התחתונה, העבה והמבֻצֶּצת, היתה נתונה בין שניה, אדם בוער פרח בצוארה ובכתפיה החשופות, ובשָׂרן להט מתחת לרדיד־המשי הדק והלבן, הכרוך עליהן.

תעו עיניה והשקיפו בפחד גלוי לצדדים, – והיא שלחה יד מקֻשטה בטבעות, שצפרניה הארֻפות היו צבועות בחִינָה[1]), אחזה בידו של אביה, ושפתיה הקרות שַׁחו, נגעו ולא נגעו בקצות אצבעותיו.

מתוך כפיפה נפרע ראשה וגלש וירד רדידה. ראה חכם צבי את שערותיה הסתורות והעשויות תלתלים, ששושנים ונרקיסים היו קלועים בהן – וקדרו פניו, ידיו נרתעו קצת בהניחו אותן על קדקדה ובה־גישו, שנטפחו בנוזל דשן ודבקי, וקילו צלצל כבר אי־בטוח בגוננו עליה ובברכו אותה, כמלפנים, ברכת־כהנים.

נעצה בו מן הצד מבטים חודרים ובוחנים. ראתה את חזיתו הפרועה, את ידיו האדֻמות והשעירות, את בגדיו הממֹרטים והמֻלכלכים, את „לְפָּתו" השחורה, ששוליה השמינו ודֵהוּ מחמת זֵעה ואבק, – ופניה התעַוּתו בחרפה ובכאב. נצורו שוב אותם רגשי האימה והמשטמה הנצתיקים וכִבּוּ בה את זיק החמלה והסליחה, שהתלַבּה בתוך האפר של שבחה ומרחק... צף שוב אותו רגש האימה וההרדה מפני ריסיו הארֻפים וגבותיו העבֻתות, ורעל המרי חלחל ופעפע בקרבה. מתוך הרגל קדום, שמקורו בימי־הילדות הראשונים, הטילה את־עצמה לתוך הכרכרה, הצטמצמה והשקיעה את ראשה בפנה כמבקשת לה מסתר ומנוס מפני האב הזר והמוזר הזה, שבא מעולמות רחוקים להכניעה שוב תחת מָרותו, להטיל עליה את מוראו ולגזול ולדַכּא כל שביב־חיים ושמחה וחפש...

השתערה עליה כנחל שוטף הכרת מַצָּבה עכשו ושבו אליה עז־רוחה וגאונה. בקול יבש, הספוג הנאה חריפה ותוססת של עמידה ברשות־עצמה ופריקת־על, פקדה על העגלון להסיע את החפָצים על הדוכן.

הרַכָּב המגֻדל והחסֹן, בעל הבלורית הפרוצה והעינים הלוהטות, עמד סר וזעף ליד סוסיו, ואולם כל מצַוָּיו היו נתונים לגברתו. תנועותיה, סַבלה ובוזה השתקפו בפניו, ובהכנעה ומסירית של כלב נאמן חש למַלא את מצוָתה, נטה שכם, עקר את מטלטלי הַשָּׁב, והתחיל להסיעם.

חלו ידי זרים ברכושו, זנק חכם צבי כחץ מקשת, ובפנים נבהלים הדביקהו, אחזהו לרַכב בזרועו וצוח: „עֲמֹד! נָקבה את שברך בתחלה ואדעה".

– שכר המרכבה כבר הגיעני, – התריס הלה כנגדו בזלזול ובבטול.

מענה זה לא הרגיע אף במשהו את ח' צבי. הוא הפסיק את דרכו והסתער עליו להתיק מידו את שקו. „את איש כמ'הו לא יוליך שולל, הוא לא יסע, בטרם ידע את המחיר מראש. מוטב לשני הצדדים, שיעמדו מקדם על המקח וִיִמָּלטו מתרעֹמת".

הגיעו טענותיו לאזני בתו והתעַוּתו פניה בבושה ותצוב, נשכה את שפתה ובקול נואש ומתחנן פנתה אליו:

---

1) צבע אָדֹם לצפרנים.

בציון את צללי הנשים המעֻלפות העוברות, מתאמץ לחדור מבעד לצעיפן ולעמוד על קלסתר־פניהן. רגע היה לבו הולם בו, פניו היו מסמיקים וצוהלים, והיה מדדה בצעדים קלים ומהירים, מבקיע לו דרך ונחפז לעֻמת אותו הפרצוף, שנצנץ לו במרחקים, נגש, שוהה אצלו במבוכה, ופתאם – נרתע לאחור ביאוש ושב על עקבותיו.

נתרוקנה התחנה מאנשיה והבהילה בזרותה ושממותה. המרכבה האחרונה התגלגלה העירה, וחריקת אופניה ושעטת פרסות סוסיה התרחקו וגזו.

שַׁח וכפוף תחת נטל־סִבלו שֵׂרך את דרכו במעלֵה ש־רת־האוגים הרחבה, מצדד את־עצמו לעֵבר כל אדם עובר, ונשאָר עומד, מַפנה את ראשו לאחוריו ומלַוֵּהו כמלֹא־עיניו. משכבתה תוחלתו האחרונה עברוהו קֹר והֹם יחד. לבו הגה אימה, והוא חש לֵאות בברכיו, ומכיון שרגליו לא נשאוהו עוד – פָּרַק את משאו תחת נופו של אילן ענֵף ומֵצַל וישב לפוש תחתיו.

השתטחה לרגליו „עין המזרח״ [1]) עטופת מִלאיָה [2]) ירֻקה ומכֻסה בצעיף רז ותעלומה, רקום ציצים ופרחים, כיָאות לבת־מאמינים כשֵׁרה ומצניעה לכת. אילנותיה חסמו עליה במקלעת־רשתות מכל אפסים, שלא יהיו צופים ביפיה, רק מגדלי המסגדים בקעו את גלי הירק, צצו בזיוה והכריזו ברבים על יפעתה.

בתוך דממת הזֹהר התפתלה הברדה [3]), זרמה ושקקה בצבע כסף עמום, נצנצה ונעלמה שוב. נרגע ח׳ צבי קצת לַמַּראה, שקטה המית נפשו, ועיניו רדפו אחרי תנועות גליה, לא חזה לבו ולא פלל, שעוד בטרם נדעכה אִשֵׁי המסגדים ויזמינו המכריזים בתֻפיהם את האביונים לסעֻדת־רַמַצ׳ן המפסקת – כבר ימצא את החדלון והשכחה במעמקיה.

אחרון הנוסעים, שפסע באון ובבטחה לעֵבר ה„צלחיה״ [4]), ראה את הַשָּׂב המתלבט ומתאמץ להרים את משאו על שכמו, זרק עליו מבט מלֵא צער, ועזב צמו בשתיקה.

פתח חכם צבי את פיו בכַוָּנה להודות לזר על עזרתו ונשאר פעור, החבילות נפלו ארצה וידיו נשארו נטויות לעבר המרכבה הדוהרת והמעֻורת בברָקָה, אשר עברה לצִדו בטיסה, זעקת החדוה נשארה תקועה בגרונו, ורק משנעצרה המרכבה פתאם ברִחוק־מקום קצת ממנו והתחילה זזה אחורנית וסובבת על צירה, – הוארו פניו וקרנו בשביב של תקוה, ובצואר נטוי לפניו ובזרועות פתוחות כונן אליה את צעדיו.

התרוממה מתוכה למחצה והושיטה את ראשה עלמה בעלת פנים יפים, עגֻלים ושמנים, קֵהים למראית־עין ומכֻסים בשכבת־פוך עבה, עיניה השחורות הבריקו, עמקו ובלטו מתוך זֵר שְׁחור־הכּחול שהקיפן, התנועצו ונקרעו והשתַּנה

1) דמשק.

2) שמלה כפולה צבעונית, שמתעטפות בה הנשים המוסלמיות מכף־רגלן ועד קדקדן.

3) נהר העובר בתוך דמשק.

4) רֹבע בדמשק.

לאחריו היה נושם קטועות, ונשען שוב מתוך חֻלשה ותשישות־כח על אדן החלון, מפכר את ידיו ונאנח אנחת לֵאות והכנעה ומסירת־דין למרומים.

נגע גורלו ללבו של ח׳ צבי ונמלא עליו רחמים. תשוקה תקפתו להכנס אתו בשיחה, להשיא לו עצה הגונה, לסעדו ולשדלו ולהקל במשהו את יסוריו.

התרומם ממושבו, שלף מתחתיו את אדרתו הישנה, גלמה והושיטה אל השיך, שירכין עליה את ראשו. תודתו על זה, הספוגה ידידות, הוסיפה לו אמץ, והוא זז ממקומו וישב בקצה הספסל, בכדי להיות קרוב אליו ביותר, סח אתו ארֻכות וקצרות, שאלהו לתכלית נסיעתו ולהיכן פניו מועדות. ומשבא עד הקר מחלתו — השתתף בצערו, בִטל במנוד־ראש את כל אמצעי־הרפואה, שהשתמש בהם עד־כה, ויעצהו לגמוע מדי בֹקר בבֹקר מֵי אתרוג שלוק, ודוקא אליבא ריקנא.

מכאן ואילך לא זזה ידו מתוך ידו. נתגלגלה השיחה ופתחו אחד לשני את סגור לבם. שיחתו של השיך היתה אטית ורשלנית, רְוַת־נכאים וספוגת־תמרורים, ונפסקת לרגעים בשעול צורב, יבש ועקשני. לְעֻמתה — שיחתו של חכם צבי היתה שטופה ורהוטה, מתֻבלה בשיחות ופתגמים ואמרי־מוּסר שונים, הרבה ממאורעות חייו בימים האחרונים היו שלובים בה, ורחבו דבריו ונסבו ויספר לפניו על עסקי משפחתו, הפליג בשבח יהוסף, ועפך בחיקו את תקוותיו וחלומותיו, כאִלו היה זה מכירו ומיֻדעו משכבר הימים.

צלל חכם צבי בנבכי זכרונותיו ולא השגיח בכל הנעשה סביבו. כל אותם החלומות, ששגה והגה בהם, התבררו והתחַורו וקבלו צורה, והרי הם יוצאים דחופים ובהולים מפיו, פניו הפיקו צהלה ועיניו הַשָבות חִיכו, התרחבו ודלקו באש־נעורים.

פתאם צללה באזניו שריקה חדה וממֻשכה והפסיקה את רקמת רעיונותיו, רַעד עברהו ויקפץ ממקומו בחרדה, הסתכל סביבו וראה, שכל הנוסעים עומדים הכן על רגליהם, חבילותיהם בידיהם, והם נדחקים בחפזון ובמהומה לעבר הדלת. רגעים אחדים נשאר עומד נבעת ותוהה, כמי שהעירוהו פתאם בעצם חלומו; ומשעמד על טעם הדבר — התחיל גם הוא להתכונן לירידה, בידים רועדות אסף את מטלטליו, קשרם יחד והעמיסם על גבו, נפרד בחִבה! מהשיך ויתערב בין היורדים.

ב

התרוצצו בתַחנה וכמוך לה אנשים, נשים וילדים, סבלים ועגלונים, וגדל הלחץ ורבתה המהומה. אצו ורצו אילך ואילך אנשים טרודים ובהולים, שנפנו מעסקיהם, בכדי לצאת לקְראת קרוביהם, והרי הם תרים ומחפשים אחריהם, מצאום — נופלים הם על צואריהם, מתכנפים סביבם בהמֻלת־גיל, מקיפים אותם בשאלות. חוטפים מידיהם את חפציהם ונוהרים עמם לעֻמת הדלת.

הפליג חכם צבי בתוך ההמון הרב, הנסער ונגרש כהמון מים רבים, וחפש את בתו. כל אותה שעה היה מאַמץ את ראיתו, מֵעיף עין סביבותיו ובוחן

יתרחק מהבלי העולם ויעלה עם נות־ביתו לארץ־הקֹדש הקרובה, לבלות בה את שארית ימיו עלי־אדמות בתורה ועבודה.

נכמרו רחמיו על בנותיו ועל אשתו, שעל פרנסתן נשאר מוטל על צוארה, ולבו הָמה וערג אליהן. הוא שׁוה לפני דמיונו את פרטי חזירתו אל נוְהו, ג׳מילה בתו הבכירה תצא לקראתו אל התַחנה לקדם את פניו, והוא לא יכּנס לביתו פתאם, על־יד פתח המבוא יעמוד ויצַפּה ויתן לה לעבור בראש לבַשׂר את בואו. כשתגיע לאזניו זעקת ההדוה והצהלה, שתתפרץ מפי יתר בנותיו, יחיש את צעדיו ויתיצב עליהן. הן תעמודנה בתחלה כנדהמות בלי הָניד יד ורגל; רוזה הצעירה תתנער רִאשונה ממבוכתה, תשפיל את ריסיה הארֻכּים ותמהר לנשק את ידו ב„ברוך הבא", אחריה תצעד טירֶה, בידים חרוצות תפרוק מעליו את משאו, כשהיא מקנחת את דמעותיה בקצה סינרה, תתאבק ותתאושש ותרוץ אל המטבח לבשל לו קהוה ולמַלא לו נרגילה כאשר אהבה נפשו. עוד טרם הספיקו לנער את אבק רגליו והוא ישב וסליו וחבילותיו סביבו. בנותיו תקרוסנה על ברכיהן ותֵשבנה במעגל, ראשיהן נטוים לעברו, ונֹצַם הגיל והנחת מתוח על פניהן. מתוך גמיצת הקהוה ובעבוע הנרגילה יספר להן את כל „הרפתקאות דעדו עליו" בנסיעתו, כשידיו מתירות את הצרורות והחבילות ומושיטות לתוך זרועותיהן הפרושות מגלומי הארג והבד האצורים בהם, אחד אחרי אחד. את שמלות־המשי ומטפחות־המשי – מתנת עשירי־הֹדו ליום כלולותיהן– יוציא להן באחרונה. למראיהן תפערנה את פיהן ותלטשנה את עיניהן, מלֵאות תמהון־פלא תמַשׁשנה בזהירות ובאצבעות רועדות מחמת התרגשות את המשי המרַשרש, ו.קומנה ותָמדנה ותִסֹבנה על עקבן, הוא יחַיך לנגדן מתוך קֹרת־רוח והנאה, יחתוך לכל אחת את מנתה בהטלת גורל, שלא להשרות קנאה ומחלֹקת ביניהן. בו ביום יתראה את שארו, שבּתו הבכירה מיֻעדת לו מכבר, ישליש את הנדוניה ויגביל את זמן החֻפּה.

פתאם עזב ח׳ צבי כהן את מקומו, כרך את לחמו בסודרו מבלי לטעום ממנו, פסע אילך ואילך מתוך התעוררות נפשית וחֹסר־סבלנות, ונשאר עומד באמצע הקרון. פנה כלפי אחד הנוסעים בשאלה: „אם יש לו שעון, ומתי הגיע הרכבת לדמשק?" לא חכה לתשובתו וַיַסב את פניו לעֵבר בן־לויה אחר ויחקרהו, אם כבר עברו על־פני ה„זיבדני". שב על עקביו, כפף את שדרתו עד כדי פקיקת החוליות, וישרבב את חצי־גופו העליון מבעד האשנב, בכדי לבדוק את הסביבה ולתהות בעצמו על המרחק, המפרידו ממחוז־תשוקתו.

קִדמו את פניו שדות, עצים ושיחים, התרוממו והיו כה קרובים, וחזרו ושָחו והתרחקו, טסו צפצפות ואגוזות ענָבות, דליותיהן נגעו כמעט בפניו, ואזניו קלטו את רחש עליהן. ומשנמלאו עיניו פיח ולא הבחינו כלום, – התיאש מחפצו, ויפן כה וכה ולא ידע את נפשו. וַיָשָב וַיֵשֶׁב על הספסל כבראשונה.

העיקה השתיקה על נשמתו, וארכו בעיניו הרגעים. מאפס־מעשה התבונן אל השיך, היושב למולו, ובחנהו מכף־רגלו ועד קדקדו. הלה – כל אותה שעה שגל קוֹלני וסרבני הרקיד את כתפיו והפריח את כתמי האדם הדועך שבלחייו,

את כריעותיו וישב לו על הספסל למולו, הרימהו ותחבהו לתוך ידו, – התעורר כמתוך חלום קשה, התאושש, נדנד את ראשו לצדדים מתוך החלטה עקשנית, לנער ממנו את מחשבותיו המטרידות, הגיש את הסדור למו־פיו, נשקהו והניפהו מול מצחו, אנחת חרטה והקלה של „יְרַחֵם המְרַחֵם" פרצה מגרונו, השליך על יוצרו יהבו, והתחיל את ברכות־היוצר מראש.

סח בדבקות את קונו, והנחמה והמרגוע שפעו אל חזהו. ומשעמד על הדבר, שתפלתו היתה שגורה היום על פיו ושצרופי כַוְנותיו עלו יפה לו, – שקט לבו לחלוטין, נוכח בוַדאיות גמורה, שיד השטן היתה כאן באמצע, הוא הוא המסית והמדיח, שרקד לפניו באמצע ברכות־הַשְׁמַע, העלהו בחרמו וטרף את תפלתו. מתוך ספוק־נפש וזחיחות־דעת החליק את זקנו על הצליחו בעוד מועד לבטל את מזמותיו ולהכריעהו, בבטחון ובאמונה חלץ את תפליו וכרכן בדמות כנפי־יונה, קפל את טליתו ויכנֵס את ציציותיה לתוכה, ומשכִלה גם את סדר־המעמדות של אותו יום – פתח את תרמילו וַיוֹצֵא ממנו ככר־לחם גדולה, בָּצַע ממנה פרוסה הגונה, לקט את הפֵרורים שנפלו על קָפְטָנו תוך־כדי־בציעה ויצניעם, נטל את ידיו דרך החלון וַיְתַקֵן את־עצמו לסעוֹד את לבו.

שהה על־יד החלון וסקר סביבו. שָׁטַף הקטר במרוצה סוערת ונבלע כֻּלוֹ בין צמרות האילנות והשיחים המוריקים, שהסתבכו משני עברי המסלה והאהילו על הקרונות. נצנצו נהרות זכים וצלולים, ששטפו משני העבָרים, נגלו גדרות־גנים יְרֻקות ושרויות בצל, שאלְמות ארֻכות של אזוב וסוּף היו מִדַלדלות על־גביהן ומתנועעות אילך ואילך, מְשחק לקלוחי המים המכים על קדקדן. שָׁאַף במלא־רֵאתו את האויר הרענן והרָוה אדי־מים, ואותו רגש־הצהלה החם, שֶׁלִוָהו בכל דרך־חזירתו אל נוֵהו, מִלֵא את קרביו והכה בו גלים. התקוה שָׁבה לצחק לפניו בהמון צבעיה, והוא התמכר כֻּלו לאותם החזיונות והדמיונות, שטפח וארג בצִנעה שבע שנים תמימות בתוך הרהורים שלפני הַשֵׁנה על משכבי ספסלים קָשים ואצטבות־אבן בבתי־כנסיות והקדֵשים ולאורן של עששיות־תמיד עמומות ועשֵׁנות.

בלי־משים ומתוך הרגֵל בלבד נתחבה ידו לתוך חיקו ומִשׁשה והחליקה ברֹך את דינרי־הזהב התפורים באפֻדתו סביב חזהו צבורים צבורים, עיניו הביטו בחבה על השק הגדול ועל החבילות הרבות שמתחתיו, שבהם טמון כל עשרוֹ, אשר אסף וקבץ במרחקים, ואחר הורמו כלפי מרום בתהלה והודאה לבורא „ישתבח ויתעלה שמו" על רֹב הטוב אשר גמלהו בחסדו. שנים רבות היה שרוי בצער ובדכדוך, דופק על פתחי נדיבים ואוכל נהמא דכסופין, אוגר ומכַנס פרוטה לפרוטה וצובר על־יַד כנמלה זו, גרעין אל גרעין, בכדי למלא את הַקֵן הריק. מכאן ואילך ילך קוממיות, לא יְשַׁחרו פניו ולא יצטרך שוב לבריות. בא הקץ לנדודיו. הגיעה השעה, שגם הוא, חכם צבי כהן, יבוֹא אל המנוחה ואל הנחלה, יִרְוֶה נחת מבנותיו, שזה כבר הגיעו לפִרקן, ישיאן לאנשים מהגנים, לזרעוֹ של אהרן. משיתַקן את פגם־המשפחה הזה, שהוציאהו מגדרו על־כרחו והמריצהו לכַתת את רגליו בארצות זרות ורחוקות בתור שד"ר לעצמו להכנסת כלות בוגרות –

הלץ שבחבורה העמיד פנים של חשיבות ויראת־שמים, משכהו בשרוול־גלימתו הרחב וקרא:

– רִבּוֹנֵנוּ הַשֵּׁיךְ!

הַשֵּׁיך דובב מתוך שֵׁנה קטעי־מלים שאין להן שהר, וכל המְסֻבִּים פערו פיהם בתרועת־גיל.

„רבוננו הַשֵּׁיך!" מוּאַדְנֵי דַמֶּשֶׂק כבר הכריזו על תפלת בין־הערבים.

השיך התעורר, פניו הלבנים כסיד דָּמוּ לפני תינוק חולה, הוא הביט סביבו בתמהון וחרדה, ואולם עיניו החמוּמות כאִלו צָפוּ עוד למרחקים בלתי־ידועים, שנגלו לפניו בתוך חזיונות שנתו. מבלי דַבֵּר דָּבָר הזדקף, אצבעותיו הגרומות והדקות אחזו באין־אונים בצַּרְצוּר־הנחשת, שהיה מֻנח בין ארכובותיו, ובהתלבטו בפיק־ברכים בין רגלי היושבים, נגרר עד למַרגלות אותו הזקן היהודי, היושב יחידי על הספסל שאצל הדלת. ברֶוַח שבין הספסלים חלץ את נעליו, התרחץ והסתפג, פרשׂ את גלימתו, ומצחו המיֻזע התפלש והתנגף בספסל הנרפש מתוך כריעה וסגידה לאלהי־המאמינים.

אותו הזקן הישיש, שישב כקפוּא על מקומו, מֻקף סלים וחבילות, ושֶׂרַך זקנו הלבן והפרוע רטט והתנודד מתוך שפתים נעות בתפלה, הֵניד כתפיו תנודת תלונה וזעף, בראותו את השיך נדחק ונכנס לתוך רשותו. הוא הפשיל את טליתו, שכסתה את פניו, ונגלו שני ראשי־תפליו המֻנחים על קרקפתו זה על־גבי זה, מצחו הרחב והמשֻפע, שחריצים עֲמֻקים חצוהו לארכו ולרחבו, התקמט וגבותיו העבֻתות התלכדו ברגזה, בראותו את שלולית־המים, שֶׁקָּוָה השיך ברחיצתו, ואת קִויה המִתארכים ונוטים לעבר שַׂקּו, המֻנח תחת הספסל, הזדקר ממושבו וקרס על ברכיו וסחב והוציא את השק בכל מאמצי־כחו, הניפהו ובחנהו מכל עבריו, בדק את תפריו, ולא נתקררה דעתו עד שפִּנה גם לו מקום על ספסלו והעמידהו בנֵס על־כרחו לצדו.

תלה בו הַשֵּׁיך עינים מפיקות תוכחה אִלמת ותחִנה. נפגע הלז ממבטיו, וארשת־פניו הַקָּשה התרככה במקצת. לבו הִכָּהו על הפריעו אחד מחסידי אֻמות־העולם בעִצם תפִלת־לחשו, ויתאמץ לתקן את אשר עִוֵּת: הרים את רגליו הבצקות מטלטולי־דרכים ויקפלן תחתיו, שלח את ידו ונטל את סוככו – סוכך־בד שָׁחוּק ודֵהה, ששפודי צלעותיו בצבצו מבעד לאריגו – וסלק בו הצדה את נעליו המטֻלאות והמאֻבקות.

וישב הצטמצם בתפלתו. ואולם אותה הדאגה, שמלאה את כל נפשו מאז רדתו בירותה, ואותו הפחד הטמיר, שתקע את צפרניו עמֹק בלבו בה־במדה שהתקרב אל מחוז־חפצו – חזרו ונצורו והרעידו את לבו. עמדו לפניו כל אותם חזיונות ההרס והשממה, שראו עיניו ברגע שדרכו רגליו על אדמת החוף, נזכר בספורי האימה והזוָעה על־דבר חללי־חרב ונפוחי־כפן, שקלטו אזניו בכל מקום בואו, ובשרו נעשה חדודין חדודין. טליתו שָׁמטה מעל ראשו, תפִליו זחו וירדו על פניו, והוא שקע כֻּלו בהרהורים וחששות – אם ימצא את משפחתו בחיים אחרי פרידה ארֻכה וממֻשכה כֹּה. תוגה רבה לפפה אותו, עד אשר לא הרגיש בגלֹש סדורו מעל ברכיו ובהתגלגלו על הרצפה: ואולם כשהַשֵּׁיך, שסִּים זה־כבר

יצחק שָמִי

אָב וּבְנוֹתָיו

א

התנגשו ונרתעו קרונות הרַכֶּבת מתוך דחיפה. הַקטר, שהיה זוחל וגונח כל אותו השחר בין רְכסי ההרים ופולט מתוך חזהו הענקי קטעי נשימה רסוקה וצרודה, נהם קצובות ופרץ אל המרחב בשריקת־צהלה. סלעי־האימה החשופים והקודרים שאפפוהו הסתובבו במעגל ונסוגו אחור בקדת־בהלה, עמודי־העשן העבים, שהתעקלו בין פרציהם ולחכו את קמטיהם ונלאו למצא מוצא — כבר תמרו להם ברוָחה, התנשאו והתאבכו, רחפו והצֵלו על שדמות הקמה הרעננה, פשטו על־פני הבקעה, והתבהרו ונמוגו בין קרעי הערפלים החורורים, שרתתו מעל לצמרות העצים הירֻקים, המנמנמים עוד באפק המישור ההוזה.

הונפו התריסים באחד הקרונות ורִבועי־זהר של חַמה צחה פִזזו על שַקים בעלי ציציות ארֻכות ואדֻמות, ועל עבִיות שחורות, שכנפותיהן תחובות בסדקי בית־שרווליהן, התישרו והתעודדו הגויות המכֻוָצות מתוך צנה ושֵנה, מתחו את אבריהן המרֻשלים, הַלֵאים והשבורים מחמת דכדוך־נסיעה, פקחו עינים אדמדמו ועשֵשות לתוך החלל, שכבר התחיל להיות הומה, נפגעו באלֻמות האור ואִמצון שוב בחרדה. נשבה רוח־בֹקר קלה, צוננת ומרגעת, ושולי כָפִיות־מ התנפנפו, כתֻמות ומבריקות, ונחשפו ערפים של בני־הרים, רחבים ושזופ קמוטי־יגיעה. הבהיקו מצנפות חג׳ים לבנות, גדולות ועגֻלות, ולפות שטוחו צרות, מעשה־רקמה, של סוחרים עירונים, שישבו ורגליהם פשוקות לרוָחה כרֵסָם העָגֹל בולט בחשיבות, כיסי טומבַק רקומי־זהב ומלקחי־כסף קטנים מציצים מחיקם, שרשרות־זהב עבות וכבדות תלויות באבנטיהם הרחבים, ומחרוזות־צדף, שכל הגַונים נקוו בהן, מתגלגלות בשַלוה ונחת בין אצבעותיהם.

הם הפנו פניהם בלגלוג של שמחה־לאֵיד כלפי אותו הַשֵיך הצנום, שכל הלילה הִדִיד שֵנה מעיניהם באנחותיו וכעכועיו וקריאותיו המטֹרפות, ביַחדו את „ה׳ ומָחמד שליחו״, ונרדם דוקא עם עלות שחר בשעת „צלותת היחוד״. הלה היה מכֻנס בתוך עצמו כצב בשריונו, גבו כפוף כקשת, ראשו נשען על חזהו ושקוע בין כתפיו המֻחדדות, זנב מצנפתו הירֻקה שמוט ומדֻלדל על־גב ידו החולנית והחִורת, שעורקיה הכחֻלים בלטו ונשקפו מתחת לעורה הזך.

עזובה אהיה מהכֹּל: מהמשק החי, הצומח, הפורה, ומכּל מה שגִדלתי וטפחתי במשך עשרות שנים והייתי קשורה עמו קשר טבעי וחזק...

הולכת אני, הולכת בלא־כלום — ולאן?...

חפָצַי ארוזים; הנה האיר הבֹּקר, הבה אמַהר לצאת בטרם יקום אחי, — מוטב מחזה אחד פחות!

שלום לכם לנצח, קירות ביתי, כֵּלַי, רהיטַי! שלום לכם, עֵצַי, פרָחַי, צִפֳּרַי! אתם מלַוים אותי לדרכִּי בברכה וברִנה? – תודה לכם, חביבַי, תודה רבּה!

כ״ג אלול

הוא בא!... בא אותו הדבר, שמטרידני מן הבית הזה ומביא שנוי־ערכין גמור בחיי! אני הולכת מכאן ואי־אפשר לי להתעכב עוד אף יום אחד.

אֶרע הדבר. אני שכבתי על הספסל בגן, ובהסתכלי בכוכבים ובענני־הסתו הקלילים, הפזורים בַּכִּפָּה, חשבתי על זה, שחכמה עשתה ה„זעירה״ בהמליטה עתה, בחדש אלול, בזמן שפָּסק החָלב מהמ׳שבה. עמרם הרי זקוק לחזוק־עצבים: אשקֵהו לרוָיה מהלבן הלבן של „זעירה״ החכמה. גם חמאה וגבינה אכין לו כרצונו והוא ייף יותר, יבריא יותר!... מתוך אלה ההרהורים שמעתי קול אחי, המתקרב אל הבית, ולו עונה קול־אשה בלתי־ידוע לי. הם נגשו עד השער, עמדו, ואזני קלטה בלי־משים את קטעי שיחתם החשאית ותפשה את התֹכן...

היא טָענה, כי אי־אפשר לה להכנס בתור גברת לבית, שאָחות גדולה כושלת בו... אינה מרגישה בה את האפשרות להכָּנע, ולהכניע אחרים אין לה הרשות!...

ואחי שִׁדל אותה בדברים: הוא ימצא דרך, כיצד להרחיק את אחותו מן המשק. היא בעצמה הביעה את רצונה לוַתּר על שלה... קצר פח־הסבל מכבר: הוא אינו יכול לשֶׁבת אתה יחד, ולא פעם אחת כבר עלה על דעתו לעזוב משום־זה את הארץ ולנוד למרחקים!...

שׂררה רגע דומיה ביניהם, ואחר־כך התחיל עמרם להתלהב: את שלשלאות־הברזל, אשר שָׂמה עליו אחותו, ינַתק, בחֹזק־יד ינַתק, כי חָפץ חיים הוא — חיים, חיים!...

הזרם החשמלי, שעבר בעורקי, עשה את פעלתו: עתה נשכתי את שפתי ולחצתי ידי אל חזי להשתיק את דפיקות־לבי החזקות. כמה זמן ארך המצב הזה, אינני יודעת. קמתי כשכורה ובקשי עליתי לחדרי. כאן הרגשתי בלבי לחיצה פתאֹמית ונשימתי כבדה עלי.

בכאב ורעָדה צעדתי אט אל רַף־הרפואות לקחת לי טפות ללב. בדרך נתקל מבטי בראי ונרתעתי מפחד לאחור, כי פָּני דומים היו לפני אדם ההולך למות. כשעבר הפחד, התעוררה בי הסקרנות לראות היטב את דמות המות והקרבתי פני אל הראי, אבל להסתכל בו לא יכולתי מאפס נשימה. מהרתי לפתּוֹח את החלון לרוָחה ונפלתי על המשכב.

אחרי קחתי פעמַים את הטפות התעודדתי מעט והיתה לי כבר היכֹלת לָדין על המצב ולהחליט דבר. קמתי לערוך מכתב־פרֵדה לאחי. ביד אחת אחזתי תחבשת קרה על הלב ובשניה כתבתי, עורכת שורה ופוסקת מחלשה. בינתים עוברת במוחי כל שלשלת החיים עם עמרם מיום מוֹת ההורים עד היום הזה. הֻבלט ביחוד מצבו בזמן מחלת־טיפוס קשה, שעברה עליו, וכשאמרו הרופאים נואש לחייו, החלטתי למות, אם יאבד לי הנער.

עתה אני הולכת ממנו ויש לי ביד מי לעזבהו! אבל אני, הבודדה, מה יהיה לי? ומדוע כה מפחידה אותי מלה זו: בודדה? האם משום זה, שעתה מצטרפת אליה גם מלה אחרת: עזובה?

– אני מודה לו מאד, אדון סלקין, על אזהרתו, אבל יחד עם זה עלי להגיד את האמת, שאני מתפלאה על עצתו. כלום אינו יודע, כי בימינו אין שואלים בענינים כאלה בדעת מי־שהוא ואין שומעים בלתי אם בקול הלב? לי אין שום רשות מוסרית להתערב בעניניו של אחי!

– אבל להתקשר עם אשה כזו!... עמרם דרורי ואשה כזו – זה אי־אפשר, גברתי! – מחה סלקין בתם־לב.

– והרי יכול להיות, אדון סלקין, שכל המדבר עליה לרעה אך בדות הוא! הלא ידוע לנו, שהרבה דעות קדומות שולטות בחברה. בני־אדם אוהבים להתלוצץ איש על חשבון רעהו. הרבה בדאים ישנם, שמפיחים כזבים ומפילים צללים על בני־אדם ישרים. אפשר, שגרושה זו אשה הגונה היא ועמרם לא יפול בפח!

סלקין הלך, ובי הרגש אבק של חרבן חדש, אשר החניק את גרוני.

ואולי מוטב כך! – דבר אלי אחרי שעה קלה אותו הקול, שמבקש לאדם הקלה במצבים קשים. אולי מוטב כך, מפני שלזו לא אצטרך לחרוד כמו לתמר הרפה והחלשה בגופה ותכונתה! נראה, שזו היא בעלת־מרץ וידע תדע להגן על עצמה, ואני אסבול פחות מיחס אי־צורק שלו...

המאשר יהיה עמרם?...

אפשר, אם רק לא יבחל בה אחרי שבעו אהבתה, ואם היא בעלת־הבנה היא ותדע לשלוט בתכונתו!... וכאן אני הוזה כבר על־דבר עתידו: עמרם בעל הגון... אשה נאה לו וילדים – כשתילי־זיתים סביבו... וכאן, לעיני, הכל צוהל לקראת עתיד החיים: השמים הכחלים עם עננים צחים כבדלח, העצים הגבוהים והרעננים עם צפצוף הצפרים עליהם, עולם של בריות זעירות פורחות מעץ לעץ ווסות טיסה מהירה זו אחרי זו לתוך האויר החפשי – רק זוג צעיר נשאר עומד בהשיבות על אחד הבדים, המתנועעים מפני הרוח, והם נדבקו בלטיפות ונשיקות זה לזה...

ההוה והעתיד נתונים לאהבה!... עוברות פעוטות בסימטה, תמימות וילדות על פניהן, ואף־על־פי־כן אי־אלה קוים כבר מבשרים אהבה: הנה שתי מחלפות הורדו לצד הפנים ומתנועעות על החזה החלק – האם לא למען צוד עיני נער חמוד הושמו המחלפות לראוה? הנה צועד צעיר מגלה למשעי ורבב אין על בגדו – האם לא לקראת אהובתו הוא מחיש צעדיו?

ובחדרו עומד עמרם שלי לפני הראי ועושה את שפמו – גם הוא הולך לקראת האהבה.

– אולי דרושה לך החליפה הלבנה, הרי גהצתיה היום, – אומרת אני ומגישה לו את החליפה היפה, בכדי שיופיע הדור בתלבשתו לפני אהובתו, ומרגישה באותו רגע את־עצמי כשושבינה, המלוה את החתן בברכה אל תחת הפתו.

עמרם היה גלוי־לב וימלמל בהתרגשות:

– לסבול שוב איני יכול בשום־אֹפן! אברח מכאן ואלך למקום שרֹב חברינו הלכו מכבר, – עכשו הגיעה השעה!

נכ:יתי ברותחין ומדת צערי עברה את הגבול. מהרתי אל חדרי לבקש כד:ת בבקבוק קטן עם תמצית־קרבול, שעמד על רף־הרפואות שלי. הרגישו שני הבחורים במִזמתי הרעה, התפרצו לחדרי והוציאו מִיָדי את סם־המות, בטרם הספקתי לגמוע ממנו. – –

ועבודתנו מוסיפה להתנהל בדרכה הקודמת, רק רעיון המות אינו מסתלק מן הלב, ובכל מקום הוא רודף אותי. אבל איזו החלטה משֻׁנה התגנבה אל לבי, להכות עד שבט, שאז תמלאנה לי ארבעים שנה! אם זהו קֶצב החיים של אדם מיֻתר בעולם, או סתם דחִיה, בכדי להרחיק את השעה שאינה נעימה – לא חקרתי, אבל בלי־הפסק היתה על שפָתי המלה „שבט", וחשבתי את יום־הולדתי הבא לגבולִי האחרון ברצינות גמורה.

יש שאחי אומר לפגוע בכבודי וזה לא מעליבני כלל, – אני מביטה עליו בחיוך והושבת: הוא למלחמה, ואני לשלום – בשבט יבוא השלום הגמור!

עומדת אני על־יד חלוני בלילה ומונה את החדשים, שנשארו עד שבט: כמה הם? שֵשה! אין דבר, הם יחלפו כחלום! ואני מסתכלת בינתים בגן. מעבר לזית משמאל עולה הירח עם שני מלַוים־שַמשים נגסים ומפִיל סוד אגדי על הגן למטה. התקפלו והתחבאו שִיחי החצילים והפלפלים והמלפפונים. מרחוק מבין עצים גבוהים בולטים גגים שלשה; אש בודדת נראית באחד החלונות.

והירח עולה ומתרומם; נעלמה האפלולית מן הגן ושורות הירק מסתמנות ונבלטות.

הָשלך הס בַּכֹל. רק רחוק־רחוק כלב נובח וצפרדע מקרקרת בתוך אחת הברֵכות.

י' אלול.

קול שופר עולה לבקרים מבתי התפלה. רוחות־סתָו מנשבות בעולם ועל שָמַי אני הגיהו עננים כבדים. הנה דבר האהבה ההדשה של עמרם. תחִלה התלחשו הרוחות, אחר־כך דברו קצת יותר בבֵרור, עד שנגלה לי כל הסוד.

כמבַשר טוב הופיע הראשון לביתי מר סַלקין ונכנס בשיחה אתי. בעקיפין וזהירות התחיל: הוא ידיד לנו, ולא יכול להכחיש... ומה נודע לי מפיו? האשה, אשר עמרם נגרר אחריה, היא גרושה צעירה עם עָבר השוד מאד, והוא עומד לשֵאתה בקרוב... כל המושבה חושבת, שהצעד הזה הוא אסון בעביל עמרם ושֶעָלַי מוטלת החובה להזהירו מפני הסכנה הצפויה לו.

רטט אחזני לשֵמע דבריו, אבל התאמצתי להסתיר את מבוכתי ולענות במנוחה מדֻמה:

נפשי מתפקעת לראות את הנעשה מסביב! יש עאת כל אגדת הקטנים הוא שולח לבצור כרם קטן של דולמים אחדים. הם צריכים לגמור את בציר הכרם, לפי חשבונו, ברבע יום – והם מטפלים בו יום תמים. ויש שמתבטלת כל החבריה הגדולה שעות תמימות מחסר סלים. ואני הורקת שִנַים ואיני אומרת כלום.

גם קטוף השקדים וקלופם מביאים לי דֵי צער ומכאובים. בכרם חדש, שנותן פריו בפעם הראשונה, עבדו שני ערביים גדולים ועתי ערביות על סל־שקדים אחד. ארבעה פועלים גדולים במקום נער אחד, שהיה מספיק לקטוף את הסל האחד, – זוהי דוגמה יפה של מֶשק המתנהל בכשרון!

לקלוף השקדים מהכרם הצעיק שלח לי חבורת בֵדוים שלו הביתה, ואני לא קבלתים, כי מסרתי את העבודה לתימניות; נעלבו היחסנים שלו ומהרו לשוב אל הכרם להגיש עלי קובלנה.

המשפט, שיצא עלי, קשה היה: מארוחת־הצהרים, ששלחתי לו אל הכרם, ההזיר לי עם השליח את החצי; לארוחת־הערב לא בא כלל; חצות הלילה – והוא איננו! השעון דפק שתים, כשנתעוררתי לקול קשקוש מזלגות וכפות. אז שכחתי בן־רגע את כל הצער שלי. תנעם לו, לִמסכֵן, ארוחתו אחרי עבודה מרֻבה והתרגשות של יום־קיץ תמים!

מאיזו פנה חבויה שבלב צָפה אהבתי אליו ואני מוחלת לו הכל, את השגעונות, את יחסו הרע אלי, את המזמוז עם אחרות, בעת שנפש תמר כָלתה אליו!... מצדיקה אני עליו את הדין, שלא הוא אשם בתכונתו הקשה, אלא „הירֻשה הטבעית"! וכאן מתעוררת בי כעין גאוה, שלמרות כל החסרונות עלה בכל־זאת בידי לגַדלהו במקום האֵם, והוא כה אמיץ, חזק, יפה!

וברגעים אלה, כשמסתלק צער הלב, אני מרגישה את־עצמי כברונית ממש בתוך המטה הרכה והצחה. דרך מקלית־התריס מנשבת עלַי רוח פושרת עדינה; בכל ארך גופי אני משתטחת על רפות כּרי תחת שמיכה קלה, עטופה צְפת־בד לבנה, דקה ומגהצה. שוכבת אני והוזה: אולי בּרונית אני באמת? ובבֹקר, בשכבי ככה בהדר שהכל מבריק בו, מדיוֹתַת־הנחשת שעל שֻלחני עד המסגרות המֻזהבות של תמונות הורי ועד ידות־המנעול של הדלת, – תכּנס משרתת צעירה ונקיה, לבושה שמלת־בֹּקר לבנה, ותביא לי כוס שוקולדה עם עוגות טריות... אבל ביום הבא לא האיר לי המזל כלל. הובלת הענבים אל היקב לא היתה מצלחה, כי מוסטפה ההרוץ הפך עגלה אחת עם ענבים בחול וישימו עלינו עֹנש כסף, ואת השניה לא רצו לקבל כלל. רצתי כל היום, התלבטתי מן היקב אל הכרם ומן הכרם אל היקב; בקשתי, התחננתי וגם רבתי עם הפקידים, עד שהסתדר הדבר; וכשדברתי בצרב על כל הרפתקאותי היום ועמדתי על זה, שאֶת מוסטפה אנחנו צריכים לענש, בכדי שֶיִזָהר להבא בהובלה – התלקח הר־הגעש. עמרם לא חֵרף ולא גדף, כי־אם התחיל זורק בגדים לכל פִנות ההדר. וכשראיתי את האש, שהוצתה בעיניו, חשבתי בלבי: עתה רק זה יחסר, כי ירים את ידו עלי! – ופרצתי בצחוק משֻנה. זו היתה, כנראה, התחלה של הִסטֵריה, אבל היא נפסקה על־ידי חברו של עמרם, שנכנס באותה שעה. הוא הרגיש בהתרגזותנו והתחיל לחקור את הסבה.

ד

ז' אב.

בציר. את כל שבעת מדורי הגיהנום אני עוברת בעונה זו, שכוס הזעם נשפכת עלי במלואה. אחי עובד חצי־יום עם חבורת־צלנים גדולה ושב לצהרים כועס וזועף. הנה השתטח על הספה וסגר את עיניו בעיפות; אני מחכה עד שינוח, ואחר־כך קוראת לו אל השלחן לאכול, אבל הוא אינו עונה ואינו זז ממקומו; וכשאני קוראת לו שנית, הוא קופץ בתנועה משנה, הופך כסא ועציץ עם פרחים וזה נשבר לרסיסים. מאספת אני בזהירות את שברי העציץ, משליכה אותם מעבר לגדר, ואת השיח שנשאר שלם אני מעבירה מהר לכלי אחר, ואנחנו הולכים לאכול. עמרם אינו יושב במנוחה, מתופף באצבעותיו על־גבי השלחן, מניעהו וכאלו אומר להפוך גם אותו.

לבי דואב על התרגזות־עצביו ואני שואלת אותו בהשתתפות:

– מדוע לא עשית לך מקלחת בבואך? הלא זה פועל עליך לטוב!

– עובדים עבודת־פרך, ואת עם המקלחת שלך!

ואותו היום ערב־שבת היה. לא נמצא בקפתי כל הסכום הדרוש לתשלום שכר־הפועלים ואמרתי, שאת המותר נשלם להם בשבוע הבא. בעד זה לבד אפשר שלא היה עורך לי מחזה, אלא שאני העזתי להעיר, כי הוא קבע להם מחירים גדולים יותר מדי, וכי בעד בציר־ענבים, שזוהי עבודה קלה והבוצר אוכל פרי לשבע, אין צרך לקבוע מחירים כמו בעד עבודה קשה בזמן אחר.

מיד השליך עמרם את רשימת־הפועלים מידו ולא רצה לטפל בה יותר.

למחרת, במוצאי השבת, נודע לי, שלא רק עבודת הבציר, אלא גם ענין אחר היה בעוכרי עצביו. עד שלש בלילה לא שב הביתה, כי טיל עם איזו גברת, אשר מפי חבריו שמעתי מכבר רמזים עליה, ולא האמנתי. מה נפל בינו ובין תמר – נשאר סוד כמוס בשבילי ובחרדת־לב צפיתי לברור הדברים.

יום ראשון. עדת פלחים ובדוים עם בנים ובנות נכנסו שוב אל החצר, וסדור חבריה זו מרגיז את עצבי עמרם. הוא מכיר, שהחבורה גדולה יותר מדי ושאין לו צרך בכלם; אלא כיון שהזמין אותם, לא נאה לחוג'ה שכמותו לפטרם בלא־כלום.

בערב אני מחפשת שעת־כשר לדבר אתו על הצרך בקמוץ ההוצאה בשנת־בצרת כזו. ההוצאה היתרה תכניס אותנו בעל של חובות, שלא נוכל לסלקם אחרי־כן!

אחי עונה על דברי בתרעמת הרגילה:

– אם אי־אפשר בארץ־ישראל להתקים על רכוש חקלאי, למה את עוצרת אותי כאן? הלא בכל מקום הייתי מוצא את לחמי ברוח, מבלי שאסבול צרות אלה.

רוצה אני לשתוק, שלא לצער אותו בתשובתו, אבל זה כל־כך קשה בעת

לו תקנה?···

התחיל הבקר מתקרב. מבין מקלות התריס נשבה רוח־ים בחזקה. קול־צפור דק השמיע בשורת יום. עורב צרח בחורשה. קול לקול הצטרף. עד שמקהלה שלמה פתחה ברנה.

„כנף־רננים נעלסה". עולה במוחי פסוק מתנ"ך׳ ופתאם מחזה קורע־לב לפני חלוני: חתול גדול טפס על עץ רם, קפץ וטרף אחת הצפרים. כל העדה עפה. פרחה על נפשה; רק שם. בקצה הגן. עדין מרננות שתים. שכנראה לא ראו את דבר הרצח.

„כנף־רננים נעלסה" חוזרות עוד שפתי כשהידים כבר עסוקות בחליבה והלב עוד מלא געגועים.

בהכניסי את החלב הביתה מסרו לי פתקה מאתמול. שבה מודיע לי שמואלי. כי הוא נוסע לרגלי עניני „השומר" העירה וסובר הנהו, כי תתהוינה חדשות במצבו.

ואמנם כך היה. בשובו מן העיר סר מיד אלי לבשרני, שההסתדרות שולחת אותו הגלילה. בשמחה רבה סח לי שמואלי על עתידות „השומר" בגליל: לא כיהודה קשת־הערף, שאינה רוצה עוד לנתק מוסרות העבר בנוגע לשמירה זרה, הוא הגליל! גם יהודה תבין סוף־סוף את דרך האמת, אבל הגליל הקדים וכבר מסר את אחריות כל המושבות בידי „השומר", שתכניותיו ויחבות הן ועתידו גדול ובטוח···

למחרת בבקר, לאחר ששם שמואלי את חפציו בדיליז׳נס, עוד נכנס אלי בפעם האחרונה לרגע קל. בצחוקו הנעים נפרד מעלי שנית ונעלם··· ואני? — מי, זולת פדיה הקטנה שלי, ראה את דמעתי?··· אומרים, שדמעות מרככות את קשי הפצעים. לא, לא אמת!···

עתה ערב, אני יושבת מדכאה ואיני מסגלה לעשות כלום. מביטה בלי־נוע בחשכת השמשות ובצללים המצטירים מסביב: הנה צל עגל של המנורה על השלחן וצל ידי האוחזות עפרון; הנה ספל וצלו, צלחת וצלה, ובנפשי פנימה צללים צללים, עד אפס מקום למחשבה. נטל ממני הרצון לעשות משהו; אפילו לשרטט את ההברות הבודדות הרגילות שלי אין ביכלתי. אני עומדת על ההתחלה: „חביב, חביב", — ואיני ממשיכה.

ופתאם כאלו מתחיל מתפזר הצל ובמוחי נוצצת קרן־אור בודדת של מחשבה אי־ברורה: עלי להמסר כלי לעבודת העזרה. לחלק לנצרכים כל מה שמיותר לי, עלי לתת חלק מרכושי לאחת מקפות־העם, — אולי יגרש אז הצפעוני וארסו לא יאכל עוד את לבי···

כ' תמוז.

מהו העצב, האוכל ומדכא כה את לבי? האם לא הֻרגלתי באבדות? — הוא נסע!... ומה בכך? האם קויתי, שמאן־דהו יוכל להקל על הבדידות, שנמשכת עשרות בשנים ותִמָּשך הלאה, הלאה, עד הסוף?

שלשום קבל פקֻדה לנסוע העירה ואני לא ידעתי. זמן־רב חכיתי לו בערב על־יד החלון והוא לא בא. יצאתי את השער, עברתי לאטי את הרחוב, אולי אפגשנו או אשמע מרחוק את צפצופו; הגעתי עד הככר שתחת פקֻדתו, ואינו גם כאן. אז התחיל לבי מהַסס, שמא חולה הוא וזקוק לעזרה, — איך אדע את זה?

שקועה בהרהורים שַׁבתי חזרה והנה אצל השער אני פוגשת צעיר זר, שיצא מן החצר. הוא היה לבוש קפיה ועגל עבה כדרך השומרים. עלה בדעתי לשאל אותו על־דבר שמואלי, אבל בטרם הספקתי להחליט את זה, חמק עבר לו. מה אעשה? הארוץ, הארדוף אחריו? נשארתי עומדת סמוכה אל אחד העצים מבלי יכֹלת לזוז.

בעלותי בשעה מאֻחרת על משכבי, הקשבתי קשב רב לשריקות השומרים. פתאם נדמה לי, שאיזו שירה ידועה לי נשמעת על הגבעה מרחוק, — : קולו הוא זה?... אני יורדת מן המטה, נגשת אל החלון ופותחת אותו. שם על הגבעה כבו כל האורות והשכונה עטופה עלטה וישֵׁנה, רק שירת השומר עֵרה; אני נוטה אזן ומכירה היטב, שלא קול שמואלי הוא, אבל מן החלון אינני סרה, עומדת אני ורועדת ושואלת את נפשי: מדוע קר לי בלילה רך ופושר זה ואני עטופה שמיכה? אין זאת כי־אם חולת־אהבה אני!

השעה שתים. ראשי כבד עלי ולהֵרדם לא אוכל; אני מַתחילה למנות אחת, שתים, שלש עד עשרים וחוזרת על המספר, מה שמשַׁמש לי לפעמים תרופה לשֵׁנה, אבל הפעם זה לא מועיל ואני מנסה תרופה אחרת: להַעלות בזכרוני תמונה מימי־הילדות. הנה שדה, שפת נחל, ערבות. מצד אחד של הנחל טחנת־מים. יש שהסתכלות דמיונית בסבוב גלגל הטחנה מַשרה עלי שֵׁנה, אבל עתה אינני יכולה בשום־אפן להתרכז בגלגל, כי מחשבתי שוטפת הלאה: חוף נהר רחב־ידים, ספינות נהדרות על המים ומעֵבר לנהר שדות וכרי־ירק עשירים, שעל־פניהם פשטו בני־נער נכרים ביום־חגם ויהודיה יחידה ביניהם; הִלולא וחנגא — והיא רוקדת על חֻתנת הזרים... והנה נזכרת אני גם בים גדול, גלים רועשים, קוצפים ורותחים, הספינה הענקית נושאת נפש בודדה, יחידה בין רבים. יפה, אבל קשה הנסיעה והחוף רחוק הוא...

כואב, כואב הראש, אני מבקשת להִמלט מהזכרונות הנוגים, שעטו עלי כעדת עורבים צורחים, ולא אוכל; אני מרימה את ראשי הכואב ולוחצת אותו אל ברזל המטה, כאומרת לפוצצו, והנה חרוזים אהובים עולים בזכרוני ואני חוזרת עליהם:

„ובלבבי שָׂם את קִנו צפעוני,\
המטיל בי אַרסו ומוצץ את אוני.\
הוי אנה מחמתו אברחה, אנוסה?"

הוי, אנה אברח מעצמי, מטפשותי ומסכלותי, מהעָבר הנוגה ומהוֶה שאין

ט"ו סיון.

תמר באה לבקרנו. עמרם, מאשר כלו, רתם אחר־הצהרים את מרכבתנו הקטנה והוביל אותה אל הכרם להראות לה, מה רב יבול השקדים השנה. הם שבו משם שמחים ועליזים. עמרם ערך בעצמו שלחן קטן בגן, מזג טה, הביא מכל טוב שבבית וגם שוקולדה, השמורה בקפסה נהדרה.

ארוחת־הערב. עברה עלינו בצחוק ועליצות. אחר־כך הלכו לטיל. בגמרי את העבודה בבית, יצאתי לשאף רוח בגן, ומה־נבהלתי במצאי כאן את תמר יחידה, כשהיא יושבת לה נוגה על הספסל תחת התמר.

– היכן עמרם? – שאלתיה בתמהון.

– אינני יודעת! – ענתה תמר בתוגה. לבי התחיל דופק בחזקה.

החלטתי ללכת לחפש את עמרם; אך לבל תכיר הילדה בזאת, נכנסתי קדם הביתה ויצאתי מן העבר השני אל הרחוב. אני מצאתיו תכף, – הוא ישן בפנת הסימטה על אבן גדולה וראשו מטה ארצה.

– למה־זה עזבת את תמר לבדה והלכת לך? האם מן הישר הוא להתנהג עם הילדה ככה?

הוא לא ענה, כי־אם כבש את פניו עוד יותר בקרקע, ואני משנה את הנעימה הקשה בקולי, מניחה את ידי ברכות על כתפו ומתחילה לשדלו כי ישוב שתיקה גמורה; רק אחרי תחנוני הרבים הוא משמיע קול רפה:

– הלילה אלין בכרם, והביתה לא אשוב!

כלי רועדת אני מסתכלת בעיניו הזורקות אימה.

– עמרם, מה לך – מה לך?...

שוב הוא שותק; תחנוני אינם מועילים, ואני שבה לבדי הביתה.

בכאב עצור אני מכניסה את תמר הביתה, עורכת לה את המטה, מחפשת דבר־נחמה בשבילה ומבקשת אותה לשכב ולהרגע, – הוא תכף יבוא!

עברה הצות; תמר צוד יושבת ערה על ספרה באולם ביתנו, והנה שומעת אנכי את צעדי עמרם. עלה במדרגות, עבר את חדר־האכל ויתדפק על דלתה. הם התלחשו זמן רב, עד שלבי נרגע ואני נרדמתי.

קול הנוק בגן הצירני משנתי, לבי נדהם והתחיל לדפוק בחזקה. התעטפתי מהר בעביה שלי ויצאתי אל האכסדרה. מלמטה, אצל גדר השטה, ראיתי תמונה לבנה עומדת ובוכה בכי הסתרי. ירדתי במרוצה. תמר רועדת מבכי ואחי עומד אצלה, משלשל שפמו הדק ושותק.

– רבונו־של־עולם, – מה קרה ביניכם הערב? הגידו, הגידו! – התפרצה הצעקה מפי, ואני חבקתי את תמר, כסיתי את ראשה בנשיקות ובקשתי תחנונים, שתגלה לי את האמת.

שום דבר לא נודע לי, – הם שמרו על סודם בעקשנות.

מן החיים? צריכה!... וכי מאן־דהוא גוזר עלי את זה? הלא אני בעצמי חורצת משפטי לסגופים! — —

אחרי סַנני את החָלב וחִלקי אותו ללקוחותי, התרחצתי ונכנסתי אל פנתי. קרני־שמש האחרונות פזזו בחדר היפה. וילונים צחורים, קירות מבריקים כלֹבן וטרַדיסקַנסיה מטפסת עליהם בשתי פנות; אספרגוס בחבית ירקה בין שני חלונות ופרחי־אַלְמֻות מכל המינים תקועים בצנצנות קטנות, מצירות. תמונות הורי הגדולות מַרהיבות־עין בנפול עליהן קרני האור; גם תמונות הסופרים שעל הכוננית ספוגות אור. שָם טשרניחובסקי עם תלתליו וצחוקו מתנוסס באמצע כל הכבדה; מבטו מלטף ומחמם. „נצאה, נגורה שאננים" מגָרה אותי קריאתו. —

על־יד החלון אני יושבת ושוגה באהבה. הנה עובר זוג של הורים צעירים, הוא נושא את הפעוט על ידיו ומציץ באהבה פעם בעיני רעיתו ופעם בעיני הילד. הנה זוג שני הולך, שעוד לא נכנס לחֻפה, שלובי־זרוע הולכים, הוא כופף אליה את ראשו ועיניו מזהירות משמחה.

על קצה גג מנגד מתצלס זוג יונים, נגיעה בחרטום ונשיקה, נגיעה ונשיקה, והיון הומה והומה ומתרפק באהבה.

בקצה הסימטה יוצא משער הפרדס נער, שאך זה התחיל להתבגר; טל־נֹער על שפתיו ואֹדם בלחייו. הנה שם אצל הַשִטה מחַכה לו נערה זקופה; ראתה אותו וכל קו וקו שבפניה התמלא אור וגיל.

נשבו עלַי רוחות־נֹער ואני משתוקקת ומתאַוה ומתענה בגעגועי. קנחתי דמעה שנשרה ושפָתי מלמלו:

„ובהתעטף הלב ובהיותו למסוס,

אַל תראֵני עין זר, זר לא יבין את־זאת".

גבעול־קש עף מן החלון השני ונָח על ראשי. נגשתי לפתוח שם את התריס ולהשליך בכעס את הקש והגבב, שזוג אנקורים הכין שם, בכדי לבנות להם קן; העלכתי רק את החצי והפסקתי, כי תקפני באמצע מוסר־כליות: למה אני רודפת את הזוג האהוב ואיני נותנת לו לגמור מעשהו? —

ענף עבה של אזדרכת, המכֻסה כֻלה בפרחיה הכחלחלים, נדחק אל הקיר ועל ענף זה עומד האנקור עם גבעולי־קש בפיו, מוכן ומזֻמן לעוף ישר אל חלוני, — אין המסכֵן יודע עוד, שאני כמעט הרסתי את קנו ועמלו, אין הוא יודע, שיד רְשָעה אמרה להתאכזר אליו!

אחרי שעה אחת נגש שמואלי אל חלוני כדרכו. שוחחנו על אותו הספר הגרמני המודרני, שהוא השיגו לקריאה בעמל רב. אחר לכתו זרק אחי מלה, שלא האמנתי לשָמעָה:

— „מִזְמוּז"! גם אחותי יודעת „להתמזמז" יפה!

ואולם תוכחה גסה זו לא נגעה בי הפעם אף כמלֹא־נימה. הפסיכולוגיה שלו אינה יכולה להורות אחרת... וחֻצפה של נער? זה לא־כלום, לא־כלום!

בא אל גני בשעה שאחר־הצהרים גם שמואלי. יחסו אלי היה הפעם דומה לזה של גימנזיסט המתחיל להתאהב. נגש קרוב למקום עבודתי וישב על הספסל הסמוך. מיד הרגשתי גֵרוי בעצבי ודפיקה קלילה בלב. הוא תלה את מבטו בקצה סינרי ויתפופף אלי. ראשי התחיל סובב, אבל התחזקתי ומיד עברתי לערוגה השניה והתהלתי לַיַשר בכתינות את האדמה השפוכה בערֵמה.

זה נעשה כלאחר־יד, אבל הוא הרגיש בַכַּונה להתרחק ממנו ושאל בהתרגשות:

– למה ברחה הגברת צפורה?

– אסור לאיש ואשה להִמצא קרובים זה לזה יותר מדַי, – עניתי והתאמצתי לֵהראות פנים צוחקות.

– משום מה, גבִרתי?

– משום שנותנים לשטן שליטה לרַקד ביניהם!

– זאת אומרת, שהיא אוסרת את האהבה בין גבר ואשה?

– חס וחלילה! אהבה היא הדבר הכי־יפה שיצר בורא־עולמים, אלא שאיננו גודרים אותה יפה ומחליפים התעוררות של רגע ותשוקת־זה־רגע – באהבה!

התחיל בינינו וכוח גדול על נושא זה; וסוף דבר היה, שהלך ממני שמואלי נרגז ונרגש, ואני הוכחתי את־עצמי על שטֻיות ועל שגיאות כדרכי תמיד.

ישבתי על הספסל בעצלות ולהמשיך את העבודה לא יכולתי עוד. ביד מגובי הקטן שִרטטתי במהירות קדחתנית על־גבי החול: „חביב, חביב, יקר!" עד שֶמִלאה הכתֹבת את השביל שלפני הספסל. וכשחדלתי, שאלתי את־עצמי: מי הוא הנעלם הזה, אשר כל יָמי אני פונה אליו בכתב ובעל־פה? ומדוע עטי או פי פולטים לפעמים גם שמות־חבה לאשה: „חביבה, חביבה, יקרה!"... איזו פליאה יושבת במסתרי נפשי? או אולי זה הד קולו של גבר רחוק, שפעם היה קרוב אלי?

בא העֵדר ואני נטלתי את כַּדי והלכתי לחלוב. וגם בתוך החליבה לא פסקו הרהורי על האהבה ועל החיים. ומשנה הדבר בעיני: מצד אחד דוחה העגל הקָשור, שרוצה ביניקה, מצד השני מכה הפָרה בזנבה בטרוד אותה הזבובים והיא מצליפה על פְני בלי רחמים, לאט מקשקש לו הזרם הלבן לתוך הדלי, הקצף הצה מרהיב את העין, ובמוח מקשקשים הרהורים על חובות־חיים, שהיו למשא. נזכרת אני בכפרה היהודי־הנוצרי של ז'ורז' אליוט, שבו מוצאת הסופרת, כי החובות הן אשר החיים. הנה דירונדה מיעץ לגונדולין ברגעיה הקשים, שתעבוד, תגמול חסד עם בני־אדם ואז תדע, שלא לחנם עברו חייה... שטות, מלים בעלמא! הלא דירונדה בעצמו לא מצא ספוק גמור בכל חסדי הרבים עם בני־האדם ובקש לבסוף פתרון אישי לחייו, בקשרו אותם עם מירה, שנשָאה לאשה...

והסופרת עצמה איך התיחסה לאהבה? לא הלב הגדול ולא האמנות נתנו לה ספוק מלא, כי־אם האהבה, ובהיות אליוט כבר בת ששים ומעלה בקשה עוד הסות לה תחת כנפי אלהיה זה, – ומדוע אני, אדם פשוט ורגיל, צריכה להנזר

דפיקת צפור נודדת בַּתְּרִיס העירתני ואמהר להתלבש, בכדי לרוץ אל הבקוק. התחילו הודיות דרך התריס קרני־בֹקר הראשונות, נשמע צפצוף חשאי של צפור מתעוררת משנתה, על מזוזות החלון מגששים קַוים רפים, ואני עוזבת את החדר והולכת כשהמֻמַּת־צפרים רבה כבר בוקעת מבין כל העצים מסביב. באתי כמעט במרוצה אל השכונה והנני מוצאת שם את חבקוק שלי נִצל מִשִּׁני המות. שב אליו רוחו והוא מכירני כבר. רוצה להגיד לי דבר־מה, אבל הקול כאוב מארץ עולה, ואני בקשי מַבחינה את רחש שפתיו: „מְהֻלל שמו יתברך!" — ופדיה היפה ממלמלת מתוך שמחה: „ברוכה תהיי, ברוכה תהיי, גברת צפורה!"

החולה השלישית הובאה ממושבה אחרת להוציא את ימיה בבית זְקֵנתה. אשה למעלה מהמשים היא החולה. חיים מלאי־תלאות עברו על ראשה והִכּת בשהפת. צל המות כבר פרוש על פניה, אבל עקבות יפי של נפש עדינה ומלאת־שירה עוד יש להכיר בה.

שעות תמימות אני יושבת על־יד מטתה, אוחזת בידה הקרה הצהֻבה ושומעת את לחשה כשהיא מתאמצת להפיק אור על העָבר. כמה עגום העָבר הזה!

אזני קולטת מעשה בצעירה חלוצה, שֶׁנִּשְּׂאָה לאִכּר, ילדה לו בן יחיד, והאב נקטף בעודו באִבּוֹ. במסירות גִּדלה את הבן ובחריצות נהלה את המֶשֶׁק הגדול ותשבחהו ותְּשַׁפּרהו ויהי לתהלה.

עברו ימים. הבן גדל, נשא אשה ויַנשל את אמו מנחלתה! — — —

ד' סיון.

תוקף אותי כעין שגעון בעת שאני מַתחילה להכניס סדר חדש בגן־הפרחים שלנו. יומם ולילה אני עוסקת בסדור. לילה כיצד? בלילה אני מְחַבּרת תכניות על תכניות, איזה פרחים לזרוע בפנה זו ואיזה בפנה אחרת, איזה פרחים להעביר מערוגות אל עציצים ואיזה ישר אל האדמה. בבֹקר, קדם שאני מתחילה להתלבש, עיני כבר נטויה אל הגן ומוצאת מיד, שהתכניות, אשר עשיתי בדמיוני בלילה, אינן מתאימות למציאות ואני צריכה לשַׁנותן. ימים ולילות, ימים ולילות לקח הגן ולא נחה דעתי ממנו, עד שלבש את הצורה הנאותה לפי־טעמי.

אחי מסתכל בגן ואומר בגהוך קל:

— מעשה ידי אשה!

— במה הוא רע — מעשה ידי האשה?

— בזה שהאדמה אינה מְעֻבדת כדבעי! — והוא מביא מַעדר ומראה לי מה־זה עִדּוּר טוב.

הוא צֶדק. בעבודה שלו האדמה מקבלת צורה אחרת לגמרי, ואני בכל הויָתי מרגישה את יתרונו בזה.

אותו אליו? אין זאת כי־אם צחוק עושה לו רבונו דעלמא בזוגו זווגים, שהורקים שניהם ומתאחדים!...

ובכל־זאת נשארתי ללון שם. חסתי על שושנה, שמטפלת לבדה בחולה זה כמה וכמה לילות. והזקנה הלא אינה דומה לבנה כלל, – היא מפליאה אותי בשכלה הבריא. דלה ורזה היא, כלה גל של עצמות – והפנים עדין מלאי־חן. בנדוד שנתה שפכה את רוחה לפני. היא עזבה את הזקן שלה לבדו ובאה הנה, – למה עשתה עול זה? כשהיא בבית, הלא גם בהליה משגיחה היא עליו, שיאכל וישתה בעתו. הלא הוא ובלי השגחתה נפל יפול הזקן המסכן!

הרגעתי את רוחה: הלא שושנה שולחת לו הכל, ולמה תרבה לדאג לו? רצתה שושנה לקחתו אל ביתה, אבל לחיות עם הבן בשלום לא יוכל הזקן – ומוטב ככה.

הזקנה עברה לענין אחר: שלשה בנים נתן לה ה' ובת אחת, בת נאמנה ומסורה, אבל אינה אתם, – אין בעלה רוצה בארץ־ישראל! צחק ולעג, כשנסעו הם... לו היתה הבת כאן, אז לא הרגשה הבדידות הקשה! הנה שלשת הבנים – נכנסים הם במהירות לרגע קל ויוצאים. לו ישבו אתה שעה קלה!

– ובכל־זאת ב נ י ם! – אמרתי לזקנה. היא הבינה לרעי ותאמר באנחה:

– כן, לאמר „קדיש" לא זכתה הבת – ומשום־זה אינה זוכה גם בדבר אחר: אין היא יורשת עם הבנים. והבת הזאת, האהובה והמסורה, אף אם היתה פה, האם היתה נהנית מעשרנו? הבנים, הבנים – להם העולם ומלאו!

החולה השני שלי הוא חבקוק, תימני זקן, ידידי מכבר. הוא עבד אצל בנאי אחד, עלה על כתל עם קפה מלאה חמר, נפל ובינתו הסתתרה. כשקראוני, מצאתיו בביתו־לולו, שוכב כבול־עץ על הארץ, עיניו הפוכות, נסגרות ונפתחות מאליהן, מבלי ראות כלום; הידים והרגלים נעות תנועה משנה.

בבואי מצאתי את הרופא אצלו. על שאלתי, אם יש סכנה, ענה לי, שאם היה שטף־דם במוח, לא יחיה הזקן. ברחמים כרעתי על ברכי, לטפתי את ידיו הצהבות, החלקתי את לחיו הרזה ודברתי אליו דברי־נחמה, כאלו יכול המסכן לשמוע אותי.

בלב נשבר עזבתיו אחרי חצות על־יד שני חברים מאגדתנו. מסרתי להם דבר השמוש בקרח, שהובא מן העיר, ודבר הרפואות והלכתי הביתה. אבל כאן בשכבי לא מצאתי מנוחה. אמנם נרדמתי לשעה קלה, אבל קול חד־גוני, כמו דפיקות במכתש גדול, העירני בפחד נדמה לי, כי משכונת התימנים עולות הדפיקות, ולבי התחיל רותת: שמא מנהג הוא זה אצל התימנים לדפוק ככה בעת יציאת נשמתו של אדם?...

קפצתי מן המטה, התעטפתי בשמיכה ויצאתי אל החצר. כאן הברר לי, שהדפיקות עולות ממכונת הפרדס הקרוב, שבלילה זה התחילה השקאתו.

נכנסתי, התעטפתי יפה יפה בשמיכה דקה ונרדמתי. לפני עומד חבקוק חי וזריז כמו שהיה. פדיה, אשתו היפה, מלאת־המרץ, שאני קוראת לה לפעמים בדמיוני „נורה האבסנית", יושבת אצלו על הארץ ומגישה לאפו שושנה ורדה להריחה...

והדום רך לרגלי. כשהקריב שמואלי את כסאו אל הדרגש עד שברכיו נגעו כמעט בשולי שמלתי, דפק לבי דפיקה קלה ונעימה... הנהו מֵסב ראשו ומֵעיף עין ברגלַי היחפות, הנעוצות בסנדלי עור רך. פָּנַי מתאדמים וזרם חם עובר בכל גופי. אז הוא ממשיך את הקריאה בפזור־נפש ורשלנות, עד שקם מכסאו, סוגר את הספר ופוסע בחדר אילך ואילך. רטט בגוף וראשי סובב, אבל אני משתדלת להראות שויון־נפש גמור ומסתכלת בו מן הצד. הוא נראה לי בהתהלכו מְשֻׁנה מאד: חֵלק הלחי שמעל לשפמו עבה יותר מִדַּי, גבות־העינים שחורות ושעירות, ומשום־כך דומים כמעט פניו לפני קוף.

שמואלי נגש, הרתיע את כסאו ויתחֵל שנית בקריאה. קולו נראה לי עתה יותר יפה מקֹדם והפנים עם המצח הצח והגבוה נראים לי שוב נחמדים. שרירַי מתחילים להתמתח ויש לי רצון כביר, שיתקרב שנית, יֵשב קצת כפוף אלי, עד שארגיש את הבל־נשימתו. מרוץ־דמים חם מסית את הַיֵּצר לעשות איזו תנועה, שירגיש במצבי, אבל קול מבפנים עוצר בי ולוחש את דברי מַרתה טילינג, שהיתה מזהרת בהם את סִילְוִיה בתה: „Geh in Reinheit durchs Leben!“. וקשה לי הטהרה ורוצה אני לבעוט בה ברגעים אלה, שהאהבה מושכת אותי יותר מכל תמימות וצניעות, ובכבשי את יצרִי בוכה הלב במסתרים, ודמעה אחת חשאית נופלת ומסתתרת בשרוולי חלוקי.

שמואלי לא הרגיש בדמעה, גמר וקם מהר ללכת.

ר״ח סיון.

שלשה חולים היו לי בשבוע אחד, ואני מתפלאה על עצמי, כמה אני יכולה להיות קשורה אליהם.

חלתה הזקנה בבית הַסַּלקינים, – שם איני שׂבֵעה נחת אף פעם. שושנה היא היחידה, שמטפלת בחולה. סלקין עצמו אינו מֻכשר לכך או שאינו מסור לאֵם, ואפיָני הוא דרכו המְשֻׁנה בבית גם בעת שֶׁיֵּש חולה שם. הנה אחד המחזות:

אחרי ארוחת־הערב הגישה לו שושנה כוס טֵה. הוא הסתכל בכוס, מצא שהַטֵּה אינו דֵי זַך, הרחיקו ולא שתה. נדמה לי, ששפתיו מלמלו בכעס: „לעזאזל!“...

שושנה נשכה שפתיה ברגזה; חזרה לחדר אמו ודברה אליה רכות, כאִלו לא קרה כלום. אבל אלי פנתה אחר־כך בלחש נוגה:

– עוד מעט והייתי נדונה לגט בלי כתֻבה!... אשרַי, שאף־על־פי שהאשה היא מקור כל פגע וכל צרה, אי־אפשר בכל־זאת לעקוֹר אותה על־נקלה מן הבית ולגרשה!...

נרגזה הייתי גם־אני. לא ידעתי את מי לחַיב ואת מי להצדיק בחיי הזוג הזה. איה הכֹּח המושך ואיה הדוחה? מה אוחז אותה בבית הזה ומה קוֹשר

– המוצאת היא חן בעיניך, גברת צפורה? – שאלני ויסתכל בתמונה בחבה רבה.

העיפותי עוד פעם עין בוחנת בַּתמונה. נערה צעירה, מְצֻקָּה, עם ראש עטור תלתלים ופנים מלאי־חן. מלאכת־הַצִּלּום כשהיא לעצמה משכה את לבי, כי היתה בה אמנות בפוזה, בנקוד ובהארה. זו היתה אחת מאלה התמונות המְצֻינות, העשויות באהבה בידי צַלָּם אָמָן.

– לא ארוסתו זו? – שאלתיו והבטתי בו בעין בוחנת.

הוא ענה בשלילה וצחק צחוק גדול.

בבקורי הבא, אחרי יומים, כבר התהלך שמואלי בחדר. ידו עוד חבושה היתה ומקצה התחבשת בצבצו אצבעות נפוחות, אבל שום כאב לא הרגיש עוד. באמצע ופוח עם חבר מצאתיו, ובקשתים שלא להפסיק.

– אתה לעגת לפצעי, – אמר שמואלי לחברו, – אמרת: „אז, כשהיתה לכם ארץ, אולי כדאי היה לשפוך דם, אבל לא עתה". שוטה שבעולם! וכי אימתי נהיתה הארץ ש ל נ ו, האם לא אחרי שכבשנו אותה בדם? והדם הוא הוא שיחזיר לנו את הזכות עליה.

– אבל בעל־הבית הנוכחי לא יוַתר עליה בשום־אפן, – אמר חברו בבטחה, – והיהודים עם נקֻדות־הישוב שלהם ישארו תמיד המִעוט בתוך רֹב גדול, זר.

– ידידי! כלום אינך יודע, שהארץ הֵכילה לפנים כשלשה מיליונים נפש? עלינו עתה רק למלא את המקומות הפנוים ונהיה יותר מִשני שלישי יושבי־הארץ.

לַעג שנון התפרץ מפי חברו:

– אבל נחוץ קדם, שעם־ישראל ירצה בישוב הארץ ובבנינה, נחוץ –

את הוכוח הפסיק הרופא, שבא לבקר את שמואלי. אחרי בדיקה מעלה החליט הרופא, שבעוד ימים אחדים יֵצא האסיר לחפשי. שמואלי שמח לבשורה זו. וכשהלכתי ממנו, לחץ את ידי בחמימות וידידות והבטיח לזַכות בבקורו הראשון אחרי המאסר – את „אחותו הרחמניה".

עתה כבר שב שמואלי לשמירה. בחֶלקו נפל פעם הרחוב שלנו והכִכר הגדולה שמאחריו. ערב ערב הוא נגש אל אכסדרת ביתנו, עומד שעה קלה, מתלוצץ או מתוכח על רגל אחת והולך לתפקידו. בקורי־ערב אלה נעשו אצלי הרגֵל, מזדרזת אני לגמור את העבודה שלאחרי הארוחה ומצפה לבואו. בשעה קבועה קולטת אזני את קול־צפצופו מרחוק; בעוד רגעי־מספר אני שומעת את צעדיו בעברו אל הארֻזה לבדוק את המנעול; אחר־כך הוא מסובב את גדר־הגן ומופיע על מדרגות האכסדרה.

משוחחים אנו בעמידה, כי לשֶבת אין לו פנאי. אני מתחילה להרגיש זעזועים קלים בלבבי בעת ששולי צביתו נוגעים באיזה אֹפן בשרוול חֻלצתי, ולפעמים, כשהוא שולח מבט רך ועמֹק, עובר זרם חשמלי בצדעי.

אתמול, לכבוד שבת, בקרַני באמצע היום ויבֵא אתו את פִּשְבִּישֶבסקי להקריאו לפָני. התישבתי על דרגשי כמו בַּרונית, כר־הקטיפה השהם למראשותי

פני אבי, רק הגוף אינו שלו; גוף זר, ענקי הולך ומתפשט בכפת־השמים.

סוסי נתקל פתאם באבן, ולולא נהדקו רגלי בכח אל הרכבות, הייתי נופלת בודאי. וצר נעשה לי כאן על מעשה־זהירות שלי: מה־טוב המות מתוך רכיבה כזו בשדות וגנים! כאן תעלות עמקות ואבנים הרבה – מה־קל היה למות בן־רגע! – בשלמה אני יושבת איתן על הסוס?...

זכרון עגום עולה: מות אבי! – מטה שחורה אצל גל־עפר תחוח; אני צועקת: אבא, אבא! ומורטת את שערות ראשי. בני־אדם אוחזים בי ומדברים דברים, שאיני שומעת... הנה מטפלים אנשים בסתימת־הגולל, המעדרים מרימים ומשליכים עפר, ודרך גל־העפר אני רואה את פני אבי ומדברת אליו. הלא הוא כפף על שכמי את ראשו כתינוק עוד בבקר הזה, ועתה כבר הוא מנח באדמה קרה! קובלת אני בקול ושוב צועקת צעקה פראית... אחי גומר את ה„קדיש" ואני נדבקת אל האדמה הקרה שעל הקבר...

עבר! הכל עובר והחיים אינם נדבקים במות מתוך רצון טוב בלבד...

ג

כ"ח איר.

מה־זה – האם מתאהבת אני לעת זקנה? ומאין פזור־נפש משנה זה, שהתחלתי לתפוס עליו את־עצמי? – הנה יש שבלבשי חלצה אינני יכולה לכפתר אותה, ובחפשי את הסבה אני מוצאת, שאת החלצה לבשתי מלבר. פעמים באמצע העבודה אני חובקת ידי בעצלות ומתחילה להסתכל בנקדה אחת, שבה אני רואה בחזון־רוחי את שמואלי לבוש בגדי־השמירה שלו. – חסן הוא ומצק; כתפים רחבות בולטות מתחת חלצה כחלה, ההולמת אותו כל־כך; מצחו הגבוה – חלקו התחתון, שאל הפנים, שזוף הוא, אבל החלק העליון לבן וצח; הצואר, להפך, שזוף למעלה ולבן סמוך לצוארונו הרחב; הכנף הימנית של צביתו מנחת כפולה על כתפו השמאלית; נוגע הוא בנבוטו בקוצי השטה ושר לו בחשאי איזה נגון לבבי.

זה כשלשה שבועות עברו מעת שחדשנו את האגדה „בקור חולים" ונמניתי למפקחת בה, ורק זה שבועים מעת שהזמנתי אל שמואלי הפצוע בידו מירית בדוי, שהתגנב למלא שקו שקדים ירקים. לילה אחד של השגחה עליו קרב אותנו זה לזה ויתהוה היחס הידידותי שבינינו. הוא, שלא רצה לקחת מיד חבריו שום דבר, צית לי, „לאחות הרחמניה", בכל. רק לי מתר היה להחליף את התחבשות ולטפל בפצעו האנוש, רק מידי שתה את הרפואה ואת החלב ועל־פי פקדתי לבד השתדל להרגע ולנוח.

ביום השלישי ירד החם וכל עקבות סכנה חלפו. אז ישב בבואי אליו ודבר אתי על משפחתו, אב ואחות – אחות חורגת, אבל טובת־לב... הוא בקשני להוציא מארגזו מעטפה אחת, שבה נמצאת תמונתה.

מתעורר בי על שאין השכינה שורה במקום הזה ורוח־הקדש הסתלקה מאתו.

הפטרה. נגון זה קרוב אל הלב. אני מקשיבה למלים, יודעת, שזהו פרק באחד הנביאים, שבשקידה רבה למדתי וחזרתי שבעים פעם עליו, וכעת ההרצאה כבר מוזרה ואי־מובנה לי, והלב דואג על גירסא דינקותא שנשתכחה מפי, ועל זה, שאחרי אבדה יקרה זו, אפשר שלנפש יאבד לאט לאט כל רכושה והיא תלך ערטילאית מן החיים.

בשובי מבית־התפלה מצאתי את שלשת סוסינו עומדים ליד החצר ולועסים בלי תאבון את העשב, שהתחיל להתיבש. עלה על דעתי לעשות להם תענוג של שבת ולהובילם אל השדה לרעות. מאשרים כאן סוסי, – העשב הירק נבלע בין שפתיהם כבכורה בטרם קיץ בפי הלקקן. ברביעה מאחרת זו עוד העשב מלא לח השדות, ושלשת הגבורים שלנו עומדים ולועסים בחפזון. שמחים הם בגורלם, אבל אינה שמחה בעלת־הבית שלהם, כשהיא רואה את העתיד הקרוב, בעת שהעשבים הלחים הללו יעברו מן העולם, ואבלים יעמדו להם הסוסים כל יום השבת בארוה; גג־הרעפים ילהט ויחמם את האויר, והם את מאכלם הקשה ילעסו בלי כל תאבון.

בשובי עם סוסי לעת הצהרים פגשתי את „סיר הוגו מלינגר״ – האדם, שאני מכבדת ומחבבת כל־כך. ראני עם הסוסים, תהה ואמר:

– את בעצמך, צפורה, הובלת את הסוסים למרעה, בחם הזה? – איזו משגעת את!

משגעת!... ואני שמחה למלה זו, שהבעה ברך ובמסירות.

כ״ט ניסן.

נראה, שאחי מצא חפץ בדברי, שפניתי אליו שלשום בדבר חתנתו, כי הציע היום לפני את סוסו לרכיבה, בשובו לפנות־ערב מן הכרמים. אני לא סרבתי הרבה, התעטפתי בעביה שלי, עליתי על „רכבן״, המקשט לכבודי בחגורת־צמר עשויה ציציות ארכות רבות־גונים, הכיתי על גבו בשוט־עור קלוע דק, והוא נשאני בצעדי מרוץ פזיזי אל גבעת־האוקליפטוסים שעל הגבול. משם רואים את כל הסביבה עד למרחוק. כאן כרמים משתרעים בנחת, אחריהם שדות־זרע, ושם רחוק – מגדלים עתיקים וכפרים חדשים ונושנים על צלעות ההרים.

האפק היה מכסה צבעים כהים, רק זעיר שם זעיר שם פרוש אור וענני־שלג שטים בתוך האור. „רכבן״ נושאני בשביל צר בין גדר של צבר ושורת שקדים. עננה אחת נצבה מול השביל ובה אני רואה פתאם את תמונת נורדו עם זקנו הלבן והיפה; עומד הסב נשען בענן אל גב כסא רם. עצרתי בסוסי, כדי להסתכל יפה בצורה מרהבת־עין זו, אבל לדאבוני התחילה להטשטש ולהמוג, עד שהופיעה לאט לאט תמונה אחרת, – סוקרטס עם פניו הרחבים, הרציניים הופיע ובעוד רגע נעלם, ועל־פני הענן, שפשט צורה ולבש צורה, הצטירה תמונת זקן חולה, השוכב על ערש־דוי. אני מכירה היטב את

טובים ונכונים, כמו עכשו למשל, היא באמת רוצה שיִבסס אָשרי בחיים ועָשה תעשה כל מה שדרוש לכך, ובכל־זאת...

ועוד חושב לו העלם: אפשר שכל הנשים דרכן בכך – למשל בגברים ולהיות לפוקה ולמכשול על דרך חֲפשתם... אפשר שגם תמר, זה היצור הרך, גם היא תפרש ממשלתה עלי, – אנה אני בא אז?...

אחי קם פתאם ובתנועה מהירה אמר ללכת לצד הרחוב, אבל נמלך בלבו ונכנס הביתה.

בַבֹקר קם פחות זועם, אבל תלונות לא חסרו על חשבוני: ה„אדמה" נפתח החבל שלה, נכנסה לַמִתבֵן ולִכלכה שם. זוג יוֹנים נשארו ללון בּאֻרוָה תחת הקורה וטִנפו את גבו של „בָרד". נוסף על זה, הנה קפצו התרנגולות והתחילו מנַקרות באבוסים, – פשוט אין לו מנוס מפני השדים, שמגַדלים בחצר!

הובלתי את הפָרות אל העדר. האנשים, שפגשתי ושאני מכירה אותם מתמול־שלשום, נראו לי רחוקים וזרים, רק הטבע מסביב קרוב ללבבי. – הנה שם למטה משתטחים יערות שקדים, זיתים ואוקליפטוסים; מבהיקים חולות־הזהב ואחריהם נראית כאגם חלקת־שדה כחֻלה.

על הגבעה פרשה ענִנה אפורה את רחבי כנפיה ותבלֵט את לבן הקירות שלבית־התפלה, אשר בצדו האחד עומדת משמרת אוקליפטוסים ענקיים ומבין גזעיהם העבים מבהיק מֶרחק בהיר עם עֵמק יָרֹק והָרי יהודה בקצהו.

אחד המכירים מצאני עומדת ומסתכלת במרחק.

– הגברת צפורה הולכת לשמוע את החזן, שבא מוִינה? – שאלני בעברו לבית־התפלה.

צחקתי לו ופניתי לסימטתנו; אבל אחר־כך, כשקולות ערֵבים בקעו מבית־התפלה והגיעו לאזני, הסיתני יצרי להתלבש ולעלות לבית־אלהים.

מדפדפת אני בסדור אמא שלי ונוכחת לדאבוני, שסדר־התפלות נשכח ממני. מפי החזן מגיעים לאזני פסוקים ידועים ומֻכרים, שהיטבתי פעם לדעתם בעל־פה, ועתה מעלעלת אני בסדור ואיני מוצאת אותם בשום־אֹפן.

נגונו של החזן מקרוב לא עָרב לאזני, והתפלה, אחרי שלא מצאתיה והמלים שבִטא החזן לא הבחינה אזני היטב, הֵסחה דעתי ממנה ושקעתי במחשבה על ערך בית־התפלה לקיום הלאם. הנה, כשאני מסתכלת למטה מעזרת־הנשים, רואה אני רק זקנים ואנשים באים בימים, – הדור הצעיר כמעט הכוי כאן לגמרי, כאִלו אבד לו הקשר עם בית־התפִלה ועם המסֹרת, שנותנת לַנֶפש פיוט והמימות.

עולות משום־מה בזכרוני אֵי־אלה יצירות של המסַפר בעל־המוסר הגדול בְיֶרנסטְיֶרנֶה בְיֶרנסון, המקציע לבית־התפלה מקום גדול בספוריו. אמנם כל זה שַיָך לאותה התקופה, שיסודות החיים התבססו עוד בעִקר על מנהגי הדת, ולא כן עכשו. אבל הפיוט והיפי שבדת הלא צריכים היו להשתמר באיזו צורה שהיא, – ומדוע אין מוצאים את הדרך?

קול נגונו של החזן בקע ביתר שאֵת. מה זה, האם לא צלילי אפֵירה אני שומעת, – והיכן הנגון העברי, המקורי? – שואלת אני את נפשי, וצער גדול

של פועלים נדונה כמעט לחֵרם, אלא שעסקני העיר מנתקים באפן פלאי את הקשר הגרדי – והפועלים יוצאים בשלום.

ואני יושבת לי בפנה אצל ארון־ספרים, ומשם פתאם מנצנץ לעיני ספרו של משה הֶס „רומא וירושלים". נזכרת אני בחזון־הנבואה של הֶס – כמה יפה הוא! אבל הנה התנגש הרציון בחיים ובמעשים – ונהפך הכל עכור וכהה... האמנם רק אברים מדלדלים אנו, שלא יוכלו להתאחד, וחֹמר מתאים לבנין האמנם לא יִמָצא?

ככה שאלתי את־עצמי בשִבתי באולם־האספה ועצבַי מרֻגזים. ואולם כשיצאתי לחוץ, אל בין הכרמים המרהיבים עין, אל הרחובות היפים הנטועים עצים, כשהכל הלבין והבריק לעֻמת הצללים, באה רוח אחרת בקרבי ואמרתי בגאוה: כי־ יש יצירה! ויסוד לבנין העם הִנֵה, הִנֵה בלי־ספק!

כ"ז ניסן.

אמש, בליל השבת, הִפרצה סעֻדתנו מפני שלש סבות חשובות מאד: כפתור חסר לכֻתָּנתו של עמרם, נמָלה זחלה על חלת־השבת וריח של חֹמץ חריף נדף מהַסַלַטה. שלשה חטאים בפעם אחת לא מלתא זוטרתא היא, ועמרם בחל באכילה ויצא הגִנה להשתטח על הספסל הרחב. בודדה ועלובה ישבתי על־יד השלחן. נרות־שבת לא הבהבו בפמוטי־כסף כמו אצל אמי, אבל זכרונה עלה בלבי: הנה היא עומדת חורת לפני הנרות, מַאהילה על עיניה בשתי ידים צחות ושפתיה רוחשות תפלה. יש שדמעות נושרות מעיניה עם ברכת־הנרות. על מה הזילו דמָעות העינים הטהורות ההן?

מן הגן הגיעה לאזני אנחה. יצאתי. עמרם שָכב על הספסל פרקדן וזרועותיו משלבות על עיניו. נגשתי ושאלתי, אם לא כואב לו דבר? הוא לא ענה, כי־אם זורק את מעילו ארצה והעמיד עלַי עיני־זעמו.

משדלת אני אותו בדברים רכים: מה הוא רוצה? מוטב להגיד דָבר ברור ולא למרר את חיי שנינו! אולי החליט להִכנס לחֻפה עם תמר, הריהו יודע שאני אוהבת את הילדה ואהיה מאשרה לחיות אִתה תחת קורת ביתנו! מה שנוגע לנחלתנו, אם הוריה אינם מרֻצים מזה, שהיא כתובה על שמי, סַדר אסַדר את הדבר, לבל יהיה להם למכשול... הלא כשאני לעצמי, לא דרוש לי בלתי־אם קורטוב של מנוחה ושלום, ואני אעביר הכל, אם הוא רוצה, על שמו ושם תמר; אבל אם הוא חושב, שמציאותי כאן בביתנו תוכל להפריע במשהו את חייו, הרינו מוכנה לפַנות את מקומי וללכת לי.

אף מלה לא יצאה מפיו, ואני יושבת לי במרחק־מקום קצת ומהרהרת במחשבות העלם: – הנשים הללו בריות חלשות הן, שבאמתו של דבר אין ערכן חשוב, ואף־על־פי־כן אדם מכרח להתחשב אתן! הנה אדם בעל זרוע וכתפים רחבות עם שרירים חזקים ואמיצים ואינו יכול בשום־אפן להשליך בתנועת־יד אחת את עֶלן מעל שכמו!... האחות שלי אינה רעה בעִקר ויש שאומרת דברים

שלוחי עם ישראל התקבצו לָדין על שאלה בוערת אחת ולהוציא משפט. הענין היה זה: בְּאַת־כּה מושבה אחת הגישה קובלנה על פועליה ותפטרם מעבודה; התחוללה התרגשות בצבור, ומעסקני הצבור, מאותו החֵלק שעמד על צד הפועלים, יצא דבָר האספה. חפצם היה להשתמש במקרה זה לברר את השאלה מכל צדדיה ולשמוע חַות־דעת הישוב כֻּלּו.

הרבה התלבטו הנאספים בשאלה: אם יש חשבון לתת עבודה לפועל עברי? נמצאו כאלה, שענו על השאלה בשלילה גמורה. אחרים השיבו בחיוב והשתדלו בכל מאמצי־כֹחם להוכיח, שאין העבודה העברית עולה יותר מעשרה או שנים־עשר אחוזים על העבודה הערבית.

אחוזים!... על זה הסתובבה השאלה זמן רב, כאִלו באחוזים אלה נכלל כל חשבון הלאֹם. מה שבעבודה זרה אנו מרחיקים ת"ק פרסה את הגאֻלה, מה שהעבודה הזלה של הפרט עולה ביקר לגבי הכלל — עם זה אין כל צֹרך לנו להתחשב, כי עִקר כל העִקרים הלא הם ה„דִיוִידֶנדים".

עוד הברה אחת צרמה מאד את אזני באספה זו: „הם", „הם"... ואיש לא שאל מי „הם" ומי „אנחנו"? לא נתן דין וחשבון לעצמו על זה, כי הלא ברור הוא: אלה אשר האיר להם הכוכב בימים הטובים לַיִשוב להשיג אדמה בתשלומים לזמן ארֹך ובית מוכן, או הלואה לבַית, — יהיו אלה אנשים מְכשרים או לא מְכשרים לחקלאות ולעבודה, — הם עתה בבחינת מלכי הארץ, יחסני הישוב ועמודי־התוך שלו וקוראים לעצמם „אנחנו". „הם" — אלה דגי־הרקק, שעל מַעדרם לֶחמם ובזעת־אפם יאכלוהו — ובמה נחשבים הם?...

אפיָנית היתה תשובת אחד האכרים, כשֶׁמִי־שהוּא הוכיח אותו על שנתן לבניו לעזוב את הארץ:

— במה שבנֵינו הולכים מכאן אין שום רעה, רבותי; אלא דא עקה, כי איזה ארחי־פרחי באים אל הארץ ושוטפים אותה ברוח הריבולוציונרי שלהם. על צרה זו עלֵינו לפקוח היטב את עינינו! —

סערה התחוללה בי ונרשמתי לענות. אבל כשבא תורי לא נתנו לי לדבר, מטעם זה, שרק אורַחת אני באסֵפה ולא מן הקרואים...

מלאת־עלבון שאלתי את־עצמי: כלום אני תופסת איזה מקום בתוך הצבור הזה, כי נדחקת אני אליו ודורשת זכות לָדין בשאלותיו? כלום נפש עלובה ונדחת כמוני יכולה להכניס דבר־מה לתוך המכונה המְרכבת, הנקראת ישוב־הארץ?...

אבל מאידך גיסא: אדם פועל, עובד, זורע, הלא הוא משתתף ביצירה. ונסיון של עשרות בשנים, וההסתכלות והלמוד, כל זה לכאורה נותן איזו זכות להֵחשב כחלק כל הגוף, ולוּ היה איש אורח כזה רוצה לדבר, לא היו שוללים ממנו את הזכות, — אבל אשה הרי היא משוללת זכות־אדם בכלל, ובאיזה רשות היא נדחקת לתוך הצבור לחוות דעה? הלא זוהי רק חֻצפה מצדה! מקומה של האשה במטבח, מאחורי הכירַים, ולא בין נבחרי־העם!...

ואלה מדַינים ומתוַכחים — רבונו־של־עולם, באיזו צורה! — חבורה שלמה

אין לי זכות קיום והויה בין יושבי חלד, ואך אבר מדולדל אני, נפש צרטילאית תועה בעולם.

מקיצה אני בחולשה רבה. אותה החולשה תוקפת אותי לעתים גם באמצע היום, אבל איש אינו מרגיש בכך. יש שאני שוכבת שעות ארוכות מבלי יכולת לקום. אחי אינו שואל עלי כלל; רק לפעמים, כשאנחותי מגיעות לאזניו, הוא פונה אל התימניה הקטנה שלנו, שתלך ותשאל, מה לי. יש גם שהוא נכנס בעצמו, עומד רגע אצל מטתי ומבקש אמתלה להתחמק מהר, מבלי עזור לי אף בחלוף תחבשת אחת.

האוכל להאשים את הנער בזה? הלא אני בעצמי הרגלתיו, כי לדאג צריכים רק לו, להתענין רק בו, למלא כל הדרישות שלו, ושהוא הוא הנקדה המרכזית, שעצמיותי אובדת בה. זהו גורלם ומנת־חלקם של אנשים כמוני, אשר כל חייהם נפתלו עם הטבע ונצחו...

חג – ואני לבדי עם בדידותי. עמרם הזמין אל כלתו לכל ימי הפסח. אני נחה וקוראת. ל„סדר" הייתי מזמנה אל הסלקינים ושמחתי, כמובן, שליל פסח לא היה אצלי חלין, – עוד המסרת תופסת מקום חשוב אצלי! אל הסלקינים היו מזמנים גם הזקנים, הוריו של בעל־הבית, והם הם שנהגו את הסדר לכל פרטי־פרטיו.

השלחן היה ערוך בהרבה יפי וברק. נרות גדולים דלקו בפמוטי־כסף; כוסות מזהבות עמדו על השלחן מסביב, וכוס־כסף גבוהה לאליהו הנביא באמצע השלחן. הסבא, בגלימה לבנה עם שרוולים רחבים, ישב בהסבה על כרים מצעים על ספה, שהגיעו עד השלחן. היו שני האחים של סלקין וחבר אחד שלהם, מורה רוק. לכל זוג היתה מוכנת „הגדה לפסח" ואנחנו קראנו אחרי הזקן.

– קדוש ויפה הוא ליל חג־הפסח, אבל ה„הגדה" מקלקלת את השורה...– לחשתי לגברת סלקין.

– דברים כאלה אסור לאמר! – ענתה לי שושנה בבת־צחוק, וכשהגישה אחר־כך את הכפתות הרכות משומן והכל הללו את אמנותה הגדולה, פנתה ותאמר בצחוק:

– הרי רואה את, צפורה, שלא ההגדה העקר, אלא הכפתות!

אני הסתכלתי בה, – כמה נחמדה היא בתלבשתה הלבנה – כ„בת־מלכה"!– חשבתי בלבי. לא לחנם יהודים נקראים בני־מלכים בליל זה. חותם של גאוה לאמית היה טבוע בה, יחד עם עז אשה ונצחון אשה על החיים. בעיני־אהבה בוערות הביט עליה סלקין, ואני חשבתי בלבי שוב: קשים שבעתים היו חיי האשה עם הגבר, לולא תשוקה זו אליה, הלוהטת בלבו... בעקרו של דבר, אין הגבר סובל את האשה, אלא שהתאוה הגדולה אליה מכפרת על ההתנגדות וחסר־הכבוד שהוא מרגיש ביחס אליה.

כ"ז ניסן.

נאספו לישיבה כללית הרבה מעסקני הישוב ואתענין ללכת לבית־הועד.

השמחה את כעתי?" והאנשים שלפני המחלה נמשכו: אינו אוכל את המרק ואינו שותה חלב, וגם את הרפואה הוא מסרב לקחת: כל טפה עולה לי בדמעה ודם; עומדת אני על ברכי ומתחננת – הוא נרתע אל הקיר בתנועה משנה, זורק מבט זועם ומסתיר פניו.

כעבור המשבר, כשאמר הרופא, שעתה תלוי הכל רק בשמירה מעלה ובמזון מבריא, קרה, שבאחד הימים לא טעם עמרם אף טפת מרק או חלב, גם טה לא לקח אל פיו. לכל תחנוני אך תשובה אלמת אחת: נשיכת־שפתים ומבט זועם! בערב אותו היום התעלפתי בפעם הראשונה לימי חיי; ושושנה סלקין, שעל־פי־רב היתה עוזרת לי הצאי־לילות, נשארה עתה כל הלילה ובבקר הטעם שלחה את עגלתנו להביא את תמר

– הוא כועס בודאי, שעד־היום לא הודענו לה כלום ולא הבאנו אותה אליו... – לחשה לי.

עם בוא תמר בא תכף שנוי במצב־רוחו, והוא אכל ושתה את כל מה שהגישו לפניו. בערב ישבנו שתינו על־יד מטתו. תמר התרפקה עליו בגעגועים, הניחה את ראשה על כתפו ברפות, ופניה החורים כסו אדמומית כשפגשה עינה בחזהו הפתוח. לחי ורדה נגעה נגיעה קלה בחלוקו הלבן – ותשב ותרם מהר את ראשה.

עזבתי אותם לבדם ויצאתי אל הגן לנוח על הספסל. צפצוף של זמר קל מפי אחד העוברים בסימטה הזכירני ימים רחוקים ושפתי פלטו את הקריאה הרגילה: „שמעון, שמעון, היקר, החביב". הוא היה תמיד משמיע את קולו בצפצוף כזה...

רוחות של שלהי־חרף רשרשו בין העצים. ריחות חריפים של ציצי תפוחי־הזהב כבר נדפו מהפרדסים ובשמו את האויר, פרחי הגן גם הם נתנו ריחם וגם פרחי־הלב הנובלים כאלו התחילו להתנער מאבק השנים.

כן, יש שאני שוגה באהבה הישנה, שאין להחזירה, אהבה שאני בעצם ידי קברתיה לנצח. הלב דואב וכואב, אבל יודעת אני, שאין להאשים איש במכאובי. אין לי כשרון־הסתגלות אל החיים, אין ההבנה האמתית לסל לי דרך נכונה, לרכש מעמד.

גל רודף גל ומכניע אותי. עשרים ואחד הלילות על־יד מטת החולה התישו את כחותי לגמרי. הימים עוברים בעבודה מתוך עקת־לב והלילות בלי שנה, עם רגש קשה בלב, כאלו הייתי נדונה למות.

כשהשכיבה בלי־שנה נמאסת עלי, אני קמה ממטתי, יושבת, מביטה ארכות לנקדה אחת; בבות־העינים מתרחבות והדבר, ששמתי עליו עיני תחלה, מתחלק, מתרחב, מטשטש, עד שהצורה אובדת לגמרי והמחשבה תועה על־גבי נקדות בלתי־ברורות. מצפוני החולה לוחש ומונה חובות מוסריים, שלא שלמתי כדבעי, ואין עוד כל תקוה לתקן המעות. על מהות החיים מתלבטת הנפש ומוצאת, שכיון שמהות זו היא רק בסכום האשר, שאנחנו יכולים להמציא לאחרים, ואני אף קורטוב אחד של אשר לא נתתי עוד לשום אדם בעולם, לכן

הוא מוציא בלי שום פקפוק נין הַקֻפּה, לפעמים עד הפרוטה האחרונה, ואחר־כך אני צריכה לחפש בכל מיני דרכים להשיג כסף לתשלום הפועלים. השנים רצות ותשלום־העבודה עולה תמיד לי בקשי. ושלא לשלם בעתו אי־אפשר לי, וכפלַים אז לסַבלי: גם עמרם כועס ומתמרמר, וגם לבי לא ישקוט: „אַל תלין שְׂכַר שכיר!"

מפלט יחיד מעקת לבי משַׁמֶשֶׁת לי עבודת־הגן. הנה משגשג ועולה העשב בין הערוגות, שעלֵי־צָבָר מגִנים עליהן; מסובב את הצמח מכל עבריו, מסתבך בתוך שרשיו ובין עליו, עד שלא נודע, מי העקר ומי הטפל. שורות הבצל, השום, הסלק והאפון גם הן שוב דורשות עדירה, ואין דעתי מתקררת עד שינכש הגן כֻּלו ויבריק באדמתו התחוחה ונראית כפסי קטיפה שחומה בין שורות ירָקות. נשארה שאלה: אֵיזו פנת גן לעַבד ליוּקות האביב? במה להתחיל קֹדם ובמה לגמור? ואיך להוציא את התועלת הכי־מרֻבה מהשטח הקטן הזה?

אלא שאחרי עבודה רצופה במשך ימים אחדים אני מעמידה לי שאלה: אם באמת יש למצֹא בעבודה תנחומים לצער ומַשהו מִשִׁכְחַת צלבון־החיים? הרוחות המתלחשות בין העצים עונות דבר־מה, אבל את שפתן לא אבין ונפשי עיֵפה ויגֵעה ואת הֵדָה לא אשמע.

ב׳

יום ב׳ דחֹל־המועד פסח.

בֹּקר־זיו. בבית מוכן לחג מכל טוב. נקיון וטהרה בכל הפִּנות. בחוץ העצים מלבלבים; שמש־אביב מזהירה ומלטפת, רננת־צפרים עליזה בוקעת את האויר; טיק־טַק דופק השעון, כלויה מוסיקלית חשאית לכל אותם הקולות והמראות הנפלאים שמסביב, ובלבי שד משחת מוצץ את דמי בלי־הרף.

אני מתחמקת לזָוית רחוקה בגן ומחפֶּשׂת פנת־צל. האורות הרבים מדכאים את רוחי, הזֹהר והיֹפי שסביב אך מוסיפים על מכאובי. אני עוצמת עיני וסותמת אזני, לבל ידקרני האור ולבל תחרישני שירת־הרננים.

מה היה ללבי, ששב אליו העצב?

בערב־פורים עלה פתאם על דעתו של עמרם להכניס אל חצרנו את כל משפחת העגלון עם בנים ובני־בנים ולהקציע להם מָדור מיֻחד בין בניני הארוָה. התנגדותי הגמורה לזה הכעיסה את אחי מאד ויתחַל בשביתת־אכילה כדרכו ולבסוף הענישני בשכיבה בליל קר על ספסל בגן. אז התקרר ונפל למשכב.

פְּלֶוּרִיט, דלקת קרום־הרֵאה! ואני שלשה שבועות רצופים הייתי מלֵאה חרדה לחייו. שלשה שבועות רצופים לא פשטתי בגדי מעלי. בלב דופק ורגלים כושלות הייתי מתקרבת אליו בעת תנומתו, מקשיבה אל נשימתו הכבדה, לוחצת ראשי אל מוט־הברזל הקר, ומהרהרת בזה, שאם לא יקום מחליו, ארד גם־אני אחריו שאולה, כי לא יהיה לי עוד בשביל מי לחיות.

בעת המחלה היו עיניו לפעמים זורקות עלי תוכחה: „הטוב עשית לי?

בספר־זכרונותי: „סיר הוגו מַלינגר". ולעתים מגחכה אני מאד בעיני: נכנסת אלי אשה פשוטה בשעת קריאתי בספר מענין, ועולה על לבי להפנס אתה בשיחה על־דבר הספר ולבאר לה, כי יש בני־אדם, אשר אצלם הלחם והספר עומדים במדרגה אחת, כלומר, במדה שדרוש הלחם לקיום־גופם דרוש הספר לרוחם. היא מביטה עלי בתמהון ואי־הבנה, ואני נזכרת באותה שעה בנֶחלוּדוֹב, שטולסטוי מסַפר עליו, כי פעם אחרי התְודוּתו לפני הכֹהן על חטאיו, החליט, שמהיום ההוא והלאה יתחיל לחיות חיי טהרה וצניעות, וסח לעגלונו את כל דבַר התורה החדשה שבלבו.

כ"ה שבט.

לא יועיל לי כל קֹצר־רוח וכל אי־סבלנות. הדבר ברור, שאין בכֹחי לשַנות כלום במשק שלנו! הנה יום שאחרי הגשם. לעבוֹד בכרמים אין אפשרות, ואף־על־פי־כן באה כל החבורה הקדושה — היא יודעת, שלחוג'ה עמרם לא נאה יהיה להשיבם הביתה. יבַטלו אצלו יום כאַות־נפשם, ושכָרם מוכן לפניהם.

מתעסקים בהעברת עצים וסדורם ואני מתבקעת למראה עצלותם. בן מוסטַפה, חליל, גם הוא בין החבריה. את הנער המְשחת והמפֻנק הזה לא אוכל לסבּוֹל, וכל שבוע ושבוע, ביום־תשלום־הפועלים, מבקשת אני מעמרם לתת לו את המגיע ולפטרו, אבל אחי שותק ואינו עושה את בקשתי. וחליל אפילו לרַמות אותנו אינו משתדל והולך־לו בטל לעין כל, כי סומך הנהו על זכות־אבות, שתעמוד לו בכל עת. הוא מביא אלינו את סיָחו הקטן, מכניסהו ישר אל הארוָה לאכול מתוך אבוּסֵי הסוסים. מוסיף לו אביו בהסתר גם קנוה־סעֻדה — סֻבין או שעוֹרה טחונה שהחביא לסיָח — וחליל לוקח שְעוּר במלאכת הגנבה.

פועלינו עומדים להם בכנופיה אצל ערמת העצים ומשוחחים בהתלהבות על בנות הכפר ופרוצותיו ונהנים הנאה מרֻבה. אני יוצאת לזרזם בעבודה ומוכיחה אותם על עצלותם, והם מביטים איש אל פני רעהו, מצליפים גַבַּט־לעג בחשאי, ובתרעומות שואלים: מה רוצה הגברת? האם אפשר לעבוד עוד יותר מזה?

ויש בֹקר ממין אחר: הצפירה לעבודה כבר היתה והפועלים יושבים עוד ומפטפטים, כאִלו לא באו כלל לשֵם עבודה. כשאני מתחילה לזרזם: „יַללה, יַללה!" הם אמנם קמים, אבל מסתובבים בחצר, עד שמוסטפה גומר לרתום את העגלה: תקוה לנסיעה יש להם. אבל אני גוערת בהם והנם יוצאים ברגל מן החצר, — בדרך וַדאי יחַכו לעגלה!

נעשו אצלנו הפועלים יחסנים, ביחוד כשהעבודה דוחקת; ובכדי שלא תתפזר הכנופיה לכורמים אחרים, מבקש אחי למשך את לבבם אליו בהכנסו אתם לעתים בשיחה ארֻכה ובהבטיחו להם מתָנות לחג הקרוב. ויודעת אני, שאמנם יעניק להם, אפילו לעצלנים ביותר, סֻכר וארז ביום חג. עמרם מוציא הכל ביד רחבה, כי לכסף אין ערך אצלו. קשוטים לסוסים ולכל מיני מותרות

הערבים. כשהגיע תור החמין, הפרישה צלחת אחת עם דַיסה ותעמידה הצדה.

– בשביל מי זה, אמא? – שואלת אני בתמיהה רבה. – בשביל הצפרים, ילדתי הקטנה! – עונה האם: – הלא שַבת־שירה היום, השַבת שלהן!

אנכי לא שאלתי ולא חקרתי, מדוע שבת זו דוקא שלהן היא, אלא רצתי אחרי אמי החצרה לראות, איך היא זורקת להן את הדיסה המבֻשלת. כמדֻמני, שזו היתה הפעם הראשונה בחיי שהתעורר בי הרצון להסתכל מקרוב אל בריות קטנות אלה, שעפות באויר, ומאז נכרתה ברית בינינו.

אבל יחד עם הזכרון ההוא נחרת בלבי גם זכרון אסוני, כי ימים מועטים אחרי שבת־שירה ההיא חלתה אמי במחלה ממֻשכה ותמת בה – יתמות ארֻכה וקשה חתם לי אז גורלי!

שקועה בזכרונות גמרתי את החליבה ועברתי עם כד־החָלב את החצר; על־יד הגדר של השכנים עמדה אֵם צעירה ופעוט על־ידיה ומפטפטת אליו:

– חביבי, חביביניו, האוהב אתה את אמא שלך?

– יֵין, יֵין!

– הטובה אמא שלך?

– אובָה! – וידים פעוטות מחבקות את האם המאֻשרה.

אני שלחתי את הפָרות עם העגָלים הגדולים אל העדר, ושני הקטנים, שנשארו בחצר, עורכים לי מחזה־שעשועים של רקודים וקפיצות; אני תופסת את היפה שבהם, מלַטפתו, והוא בקפיצה אחת מתחמק אל הרפת ומחביא את ראשו בשיָרי העשב הריחני.

את העשב הזה דואג אחי להמציא לרפת ערב ערב עם בוא העגלה מעבודה, ואני מלאת־תודה לו על זה. מחליטה אני, כי הוא באמת בעל־בית טוב, ורק לחִנם אני טופלת עליו אשמות הוי יש לי להתגאות בו: חָסֹן הוא, יפה וגם חרוץ יותר מחבריו. כמה הייתי מאֻשרה, לו נשא את תמר לאשה! כמדֻמני, שהוא אוהב אותה בלב תמים... כדאי היה לדבר אתו גלוי על־אודות זה, לפנות גם להוריה ולגמור את הענין בכי־טוב... אחרי חֻתנתם אשגיח על שניהם, שלא יחסר להם כלום; מעליה אקֵל את עבודות־הבית, ומעמרם – את דאגות־המֶשק הרַבות. ילדה זו נחמדה היא, אבל חלשה קצת; גִדול־בנים יעלה לה בקשי, וגם החיים עם עמרם לא קלים יהיו, אבל אני אהיה לה למגן, אהיה לה לאֵם אוהבת ומסורה...

בינתים צף ועולה בזכרוני איזה זוג צעיר אצל בְּיֶרְנְסְטְיֶרְנֶה בְּיֶרְנְסוֹן, שדומה מאד לאחי ולאהובתו – ותוהה אני על עצמי: למה הספר והחיים תמיד אחוזים וקשורים אצלי? הנה למשל: „פרוסים" שחורים התחילו להופיע במטבחי, מיד נזכרת אני בספר „קטינא" של דוֹדֶה וב„פרוסים" המרֻבים שבדירת הוריו של גבור הספר. ו„קטינא" עצמו עולה בזכרוני כל פעם שאני נפגשת עם מורה קטן־קומה, דל־מראה ועלוב. בעלמה מכירה אחת, לא כן הצעירות ביותר, אני רואה את גֶ'ניבְיֶב בספורו של לַמַרטין; ועלמה אחרת, ארוסה מאֻשרה, אני רואה בעתיד חייה את אֵם איולף של אִבְּסֶן, ידען גדול זה של החיים.

מר דומברובסקי, אדם בא־בימים, שמבקש טובתי, יש לו שֵם ספרותי

עם חותם: Paris, Rue de St... מתגלגלת לידי; אני מוציאה משם שני מכתבים מעוכים מרֹב מִשמוש וקוראת מתוך דפיקות־לב:

„צפורה בלתי־נשכחה!

„לדאבוני הגדול נגמרו בינינו החשבונות הרשמיים, אבל עובדה מעציבה זו אינה מְהַיבת אותנו, שתִּנָּתק ידידות נעורינו. זכרי את הילדות שלנו, ימי הלמודים, לכתֵנו יחד בֹּקר בֹּקר במשך שנים רבות אל הגימנזיות שלנו; זִכְרִי עַרבי הקריאות, השיחות, הטיולים; זכרי את אהבתנו הנקיה, הטהורה — ולכל אשר יִקָּרְדו הדרכים נִשא־נא זכרון קדוש בלב".

המכתב השני היה כתוב ברוח אחרת:

„חברה!

„הפריד בינינו הים ואת חדלת להבין ולהרגיש אותי. מוכיחה את אותי, שרגש־לְאֻמיותי הולך וכבה — והדבר לא כן הוא.

„לא, ידידתי! — הרי רוחי המרחפת על גלי תקומה ותחיה לְאֻמית, לבי המרגיש בצרת העם, חוט מְשזר זה של תקוות ואנחות, הקשור בנפשי, — יחד הם האותות המראים בעליל, כי עברי לְאֻמי כמוך הנני. אלא מה? לא כתרון רוחני אני מבקש בעד עמי, כי־אם כתרון מעשי — ואותו בארץ־ישראל עלך לא נמצא! ההגיון הבריא שלי מביאני תדיר לידֵי בקֹרת. עתה נגעתי אל הערפל, קרעתי את המסכה הנבוכה על־פני ההזיות והברר לי: מטרת החיים הם החיים עצמם ועל הקרקע היבש של המזרח לא ימצא הנודד חיים! אַל תּונו אותו בדמיונות־הבל!"

עיפות גדולה תקפתני ואני לא הפצתי יותר בין המכתבים. נתקע מבטי בנְקדה אחת ולא הסירותי עין ממנה, כאִלו בה התרכזה כל הטרַגֶדיה של אשר אבוד.

נדמה לי, שאך זה־עתה עברתי את כוס אָשרי, זה־עתה סתמתי את הגולל על עלומי.

כ' שבט.

עדת־יונים פרחה למטה, קשקשה בכנפיה ודרשה את סעֻדת־הבֹּקר שלה. אך זרקתי לה מנת זרועוניה והנה המון אנקורים צעירים הופיעו, אורחים לא־קרואים, להשתתף בסעֻדה. התפופפתי להרים מקל, בכדי לגרשם, וירגישו מיד במזמתי ויפרחו למעלה אל הגדר. אך לא התאפקו וחיש־מהר שבו על עקבם: יצרם גרה אותם לתפש כמה שאפשר מהזרעונים הטעימים.

מעשה זה של האנקורים הזכירני ימים רחוקים. שַבַּת־שירה. שלג צח כסה את פני חצרנו. בבית נדף הֹם נעים מהתנור שהסיקה הגויה המשרתת. ההורים כבר שבו מבית־הרפלה, אבא קִדש על כוס יין אָדֹם, טָעם מן העוגות המתוקות, ואחרי נטלו את הידים, התחילה אמא להגיש אל השלחן ממטעמי־שבת

העברית, לחללה, ויחד עם זה להלל את עבודת הזרים, כגברים כנשים וגם כילדים! ובגמרו את ההלל הגדול הזה, הביט על אשתו בנצחון מֻחלט.

נכּרת היתה בה התאמצות גדולה לכבש כעסה, וב: תוֹל קל אמרה:

– למה אין יהודים מתחתנים עם ערביות? – הלא הרבה מעלות טובות להן: עובדות הן בחמר ובלבנים, נושאות כל משא כבד על ראשיהן ומחַמרות אחרי בעליהן; והילדים, הילדים שהערביות מביאות לעולם, הלא מבֶּטן אמם מְכשרים הם לכל עבודה קשה – תענוג ממש!

כה הלכה והתחדדה השיחה בין הזוג ונגמרה בדמעות מצד אחד ובהתרגזות מגחכה מצד שני. לא קל היה לי להיות עֵדה למחזה זה. האזנתי ומוחי היה עסוק בשאלה: שני אנשים זרים איש לרעהו ברוחם, איך זה קשרו את חייהם יחד? וַדאי יולידו בנים וינחילו להם את כל הסלף והעקמומיות שבלבותיהם.

ובאותו ערב שמעתי בבית הַפַּלקינים עוד דבר אחד יפה. – נכנס מכיר שלהם מירושלים והציגוני לפניו.

– דרורי? אחות עמרם דרורי? – אמר הלז בהתפעלות. – אני מכיר את הצעיר הנחמד הזה ויודע את חריצותו ויחסו היפה לאחותו – הלא אידיליה ממש שוררת בביתם!

אידיליה!... פָּני בערו מבושה על השקר הזה, שאני צריכה לעבור עליו בשתיקה. בבית חכּה לי גמר ספור מעַנין. זה היה „יומנה של יוליה" לפטר נַנסן. התחלתי לפני ימים אחדים לדפדף את הספר הזה רק מתוך סקרנות גרידא, בכדי לראות, כיצד סופר מתנהג בעריכת יומן: אולי יְשַמש לי פעם דוגמה? – התגנב רעיון בלבבי וצחקתי לו. בינתים תפש הספר את לבי במדה שלא פללתי לה. יתמוה בעיני הדבר: מה ביני ובין הקטנה ההיא, שמשַׂחֵק על הבימה צָד את לבבה? מה לי ולחיים הרחוקים והזרים ההם? ועוד פליאה היא, שמקומות לא חשובים כלל עשו עלי את הרשם הכי־חזק: meine liebe, süsse Kleine! מצלצלות מִלֵּי־ההבה באזני ואני חוזרת עליהן ורואה את „הקטנה המתוקה" מפרפרת בזרועותיו של האמן־המשַׂחק, שמשתַּכר בתאוָתו, לוהט ובוער...

עתה גמרתי את הספר ואני עדַין יושבת שקועה בהרהורים. לפָני מֻנח גליון־ניָר ואני משרטטת עליו במהירות קדחתנית: „שמצון, שמצון, החביב, היקר!" חוזרת וכותבת את ארבע המלים האלה עד שמתמלא הגליון. זה כחמש־עשרה שנה עברו מאז נִתק כל קשר ביני ובין מי שהיה חתני, ובהסכמה גמורה נפרדנו איש מעל רעהו, ומאז ועד היום לא אחדל מֵחזור בפה או בכתב על המלים ההן. חולבת אני פרה, עובדת במעדר או עושה במטבח, איני חושבת כלום – ופתאם והמלים מתגלגלות על השפתים: „שמצון, שמצון, החביב, היקר!" ויש שנוספת קריאת־צער: „הוי, לא אוכל, לא אוכל!" מה לא אוכל? איני נותנת לי חשבון מפֹרט, אבל הלב נלחץ, עד לכאב.

תקפו אותי געגועים על משהו אי־ברור, בעצלות אני מציעה לי את מטתי, ולפני שכבי אני נגשת אל שִׂדָּתי ומוציאה חבילה קשורה של מכתבים; מצטפה

סגרתי את האֻרְוָה במנעול ופתחתי את הרפת. שם מצאתי עזובה: ה„מבכירה" סחבה אליה את הארגז של ה„אדֻמה", שפכה את כל האֹכל שלה ארצה, ושתיהן עמדו כאֲבֵלות. הדוד, שמכינים בו מים ללילה בשביל הפָּרות, עומד יבש, מלֵא אבק ושיָרי אֹכל של אתמול, — ככה מכין להם מוסטפה שתיה! עֶגלה צעירה לא הֻכנסה אל הדיר שלה, אלא שכבה אצל אמה על ערמת זבל, שהתעצלו להשליך אל המַזבֵּלה. קר ולח היה בכל פִּנות הרפת, ועלי היה להכניס כאן קצת סדר: את הזבל הלח סחבתי במָגוֹב אל אחת הפִּנות ועל הקרקע הרטֹב זרקתי תבן עתיק, שנשאר במַחבוא מאשתקד. אֹכל לַפָּרות עשיתי מחָדש והעמדתי את ארגזיהן באֹפן כזה שלא תוכלנה למשֹך אחת מרעותה, לשפוך ולהיות צפויות לרעב כל הלילה. את העֶגלה סגרתי; את הדוד רחצתי ומִלאתי מים, סתמתי סדק, שהיה בקיר הדרומי ורוח קרה, חזקה נשבה משם על ה„מבכירה" המֵינקת שלנו. כסָגרי את הרפת שהיתי עוד בחצר שעה קלה, בעשותי תכנית לתִקון אחד, שאחי מתרשל בו, ואני החלטתי לגשת לזה מחר בלי עזרתו.

כוכב מזהיר הציץ אלי מבין הענפים, הִבהב ושחק, ובאותה שעה כבר ירדו טפות גשם, הרטיבו שערותי והחליקו על לחָיי.

ד' שבט.

הפרדסן סַלקין, מי שישב אלמן שנים אחדות, נשא אשתקד עלמה, שבאה בתור פועלת לארץ־ישראל. מההכָּרות הראשונה אתה הרגשתי, שנהיה ידידות טובות. מתחלה נדמה לי, שדַרכה סוגה שושנים: מֻקפה היא אהבה של אחים, אחֵי בעלה, ידידים וידידות לרֹב לה, ויחס בעלה אליה נראה לי חם וטוב. והנה בִקוּרִי אמש בביתה הראָני את המטבֵּע מצדה השני ואני נוכחתי לדעת, כי בנשואיה מרֻבים הקוצים על השושנים וכל אשרה אינו אלא בדמיונם של אחרים.

היא דמוקרַטית, עדַין בַּמפלגה. בהשתדלותה קבל בעלה אל פרדסו יהודים שלשה בין המון הערביים. את אלה השלשה הוא קורא פועלים „שלה", וכל אי־הצלחה בעבודה הוא זוקף על השבון „פועליה".

שב סַלקין אמש מהפרדס מלֵא־זעם וזרק בפניה:

— עסק מצֻין עשו לי היום הפועלים שלך! עבדו כל היום, ומחר אני צריך לשלוח את הערביים לתַקן מה שקלקלו הם.

היא שתקה, והוא הוסיף בחמתו:

— רק שדים יעבדו עם יהודים ולא בני־אדם!

— ואתה אינך יהודי? — ענתה הגברת סלקין, כשקולה רעד קצת.

— לא, לא!...

— אם כך — באיזו רשות נשאת אשה יהודיה?

על זה לא ענה סלקין ישר, אלא הוסיף לשפוך רותחים על העבודה

הדעה השולטת בה, כי אין האשה מְכשרת לשום מֶשק, חוץ מן המטבח. כשגִנתי עולה כפורחת, הוא מבַקר אותה חריפות; ובכל־זאת, כשבאים אלינו אורח ִם, הוא מוליך אותם אל הגן, למען הַראות להם, איזה ירקות יפים יש לו! לאחי יש אותה המִדה, המשֻתפת לכל הנֹצר ארץ־הישראלי, לדבר תמיד בשמו: „הכרם שלי״, „הבית שלי״, „הפרדס שלי״, וכו׳, בעת שהרכוש נוצר על־ידי האב ודמים וטפול מכניס עד־היום האב! אמנם לאחי יש הזכות יותר לדבר בעדו, ואף־על־פי־כן, כשהוא מסיח לפי־תֻמו: „הכרם החדש שלי עלה לי בסכום פרַנקים כזה וכזה, על תקון גג־ביתי הוצאתי מכיסי ככה וככה נפוליונים, הפָרות שלי מכניסות סכום כזה וכזה בכל חֹדש״, — אז מתעורר בי העלבון הגדול של אדם הנרמס ברגל, ונפשי תובעת ושואלת: היכן נעורי, מיטב־שנותי ותמצית־חיי, שהכנסתי במשק הזה, עד שהגיע למדרגתו הנוכחית? עמלי אינו כלום, דמי אינו סמיק, והאדם שבאִשה אינו אלא גולם, בול־עץ, שיכולים לַידות בו אבן והוא לא ירגיש! — —

ערב. פסק הגשם, ואני יוצאת לקראת פָרותינו. כֻלן כבר נוהרות בסימטה, רק ה„אדֻמה״ חסֵרה לי — הלכה הזוללה לבקש לה עשב רענן בצדי הדרכים הרחוקים. אני הולכת לחפש אחריה ומוצאת אותה בפנת אחד הכרמים שקועה בלעיסה; שמעה את קולי וזזה לה הכרסנית. יחד אתה נבהלה עדת־עורבים, שכסתה ככתם שחור חלקת גפנים נמוכות, אשר בחרה לה למקום לינת־לילה, ואני, הרשָעה, הפרעתי את מנוחתם. אך הרגישו בי מרחוק, מיד התרוממו כֻלם יחד ופרחו, שבו, רעדו ושוב פרחו, כאִלו אויב מסֻכן עומד לפניהם. עורבים פתאים, למה תפחדו, תנוסו מפני יצור אפסי כמוני?

הוצאתי את ה„אדֻמה״ מן הכרים ועמדתי רגע להסתכל בענני־האש הצפים על הרי־יהודה המכֻסים לבוש כהה. פתאם אני רואה בתוך הסבך יפהפיה קטנה בעלת צואר ירקרק, בטן צהֻבה וזנב כצבעי־הקשת; היא מנַתרת בבִטחה מענף לענף ואינה יודעת, שמאחורי עץ עבֹת אורב לה זוג ילדים שובבים, אשר פרשו פַח לרגליה לתפֹשׂה חַיה. אני הצלתי את הפצוטה מידי רודפיה, בקַחתי לאט את הפח, והרגשתי את־עצמי ברגע זה כאִלו עשיתי איזה מעשה רב באמת.

לילה. השמים נִעלפים עננים כבדים; בצפון נוצצים ברקים בלי־הרף ורעם מחריד לעתים את האויר; אני מזדרזת לבַקר את הבהמות בארוָה, בטרם ירד הגשם. נכנסתי לשָם עטופה שכמִית־גשם של אחי; עששית קטנה דולקת; העגלון שוכב מכֻסה שתי עביות עבות ונוחר; הסוסים עומדים אצל האבוסים המלֵאים ואינם אוכלים. התעצל מוסיֶזה לקום ולהשקותם; הם מפנים ראשם לַברז שבצד הארוָה, ובפניהם האִלמים כאִלו רומזים לי שאַשקם. מלאתי רצונם והם התחילו לאכול בתאבון. נכנסתי לָ„רַכבן״, העומד בדיר מיֻחד; ראה אותי וקם ממשכבו הלח, כשבטנו כֻלה מלֻכלכה בזבל. נקיתיו יפה במסרק־ברזל, פרשתי תחתיו מצע יבש והוספתי מעט אכל לאבוסו. בדקתי את רגלו הנפוחה; נראה לי, שהיא חמה קצת; שלשום הֻכה המְסכן על שעזב את בעליו בשדה ושב לבדו, — וברגלו זו הכואבה אני צריכה לטפל עתה ולרפאותה, כי בעליו עדַין עט עליו: נוקם ונוטר הוא אחי!

פעם שמֹאלה ומעגולה לא תזוז. – הכי גם צדה שלמה זו אינה יודעת, לאן דרכה נטויה?... ופרחו הצפרים ונעלמו, ובי נרדם הכֹּל. אין לפָני כלום, וכלום אין אחרָי.

שבט.

יום גשם; גשם ברכה, גשם זהב! לשוני חוזרת על השורה הקטנה שבשמונה־עשרה: „משיב הרוח ומוריד הגשם", אחר־כך: „מכלכל חיים בחסד"... ב„מחיה מתים" הלשון נעצרת. ויום זה, אחרי שכל הכרמים שלנו נחרשו יפה־יפה, יכול היה להיות לי לחג, לולא המקרה הרע, שנכשלתי בלשוני ודברתי באזני אחי סרה על מוכשפה, שגם הוא, במחילת כבודו, עצלן גדול. אמנם זו היתה עזות מצדי ועל כך קבלתי ענש קשה! –

עמרם לא אכל את ארוחת־הבֹּקר שלו; צער גדול הצטערתי. אבל מצאתי נחומים בזה, שהרי מכינה אני ארוחת־צהרים שמֵנה וטובה מהמאכלים שעמרם אוהב אותם ואכול יאכלם בתאבון כפול. והנה עגיתי: גם בצהרים לא טָעם דבר! כל בקשותי ותחנוני לא הועילו. הוא באחת: „איני רוצה!" וחָסֵל.

– מדוע־זה, עמרם, מדוע אתה מעניש אותי ואותך יחד? – שואלת אני בלב מֻרתח.

– את מקלקלת את עצבי ומרעלת את דמי! – היתה תשובתו ולא הוסיף.

כשנסיתי לבקש באורים על דבריו, ולשוני פלטה בלי־מֵשים הברה שלא לפי רוחו – ברח בלי כובע אל השדה באמצע המטר הסוחף. בלפּנו התעבבו השמים עוד יותר, רעם אחרי רעם התגלגל והחריד את האויר, ולבי אף הוא חרד ודפק: יתקרר הנער ויחלה. מה לעשות, מה לעשות? ובקֹשי כבשתי את יצרי מלרוץ אחריו אל השדה ולהחזירהו הביתה. נשארתי על־יד החלון מתענה ומיַסרת את־עצמי, שאני, רק אני אשמה בסבלו של הנער, – אני הרָעה והָרִשְׁעָה!

עברה שעה קלה והנה נשמעו צעדי עמרם בגן. הוא עלה על המדרגות, נכנס ועבר ישר אל חדרו. כשבאתי אליו, כבר מצאתיו שוכב מכֻסה מעל לראשו בשמיכתו הצֶבה; בחדר היו פזורים בגדיו הלחים, שהמַּים נגרו עוד מהם על הרצפה רצועות רצועות. בלי־אֹמר אספתי את הבגדים, נגבתי את הרצפה והבאתי לפניו את ארוחתו. עמרם עדַין מסָרב, נושך בשִׁניו את השמיכה וזורק עלַי מבטי־זעם מתוך עינים אדֻמות. על הפצרותי, לגמור את הצום של היום, נשמעה אך תשובה חנוקה אחת: „לא!" ואולם עוד נמצא אתי אוצר של מלים מבַדחות לפַיסו ולשַׁדלו, עד שהתרכך. לא אכל אמנם בפָני, אבל את דבר התפַיסותו בִשֵׂר לי אחר־כך קשקוש המזלג בצלחת – ועקת הלב הוקלה.

מנַסה אני לבקש זכות על אחי: אין העֶלם אשם בזרות הנהגתו ושגעונותיו, כי אלה באו לו בירֻשה... ואפשר – אפשר שהרבה אָשם רעבונו לאהבה... וגם זה לו בירֻשה...

אמנם אין להאשים את עמרם על שגעונותיו – וגם לא על יחס הבִּטול שלו לגבי האשה. את זה רכש לו מהסביבה ואינו יכול בשום־אֹפן להשתחרר מן

א

י״ח סבט.

החולת־רוח אני?... וכי למה התחיל טורדני הרעיון על־דבר פטורים מן החיים? לילות שלמים אני מתלבטת בשאלה, אם להיות או לחדול, וכשמכריע רעיון ההדלון, עומדות עלַי עיני ההורים מתמונותיהם הגדולות, התלויות נגד מטתי, ומביטות בי בתוכחה.

והאויר סביבי מחניק, מחניק. — הנה אסף אחי לעבודת־החוֹרף חבורה גדולה ממשפחה מיֻחסת שבכפר הקרוב והנהיג, שאסור לנגוע אף נגיעה קלה בכבוד מי־שהוא, אף בכבודו של זה רשלן הגדול, חג' מהמוד, שעצלותו עוברת כל גבול. מתרגזת אני ביחוד בבֹקר, כשכל החבריה עומדת שעה ארֻכּה בבטלה ומחַכּה עד שמוסטפה ירתום את הסוסים, ישים את המחרשה ויתר כלי־העבודה בעגלה והם יעלו לנסוע. ללכת ברגל אל הכרם הקרוב לא נאה למשפחת אבו־חסן!

בחצר נשאר בנו של מוסטפה לחטוב עצים. ואני יודעת ברור את המעשר, שהוא ישא אל הכפר מכל טוב המֶשֶק שלנו, החל מן הביצים, שהתרנגולות מטילות במדה זעומה בתחלת החֹרף, ומיַרקות־הגן הראשונים, וכַלֵה בשעורה וסֻבין, שקונים בכסף מלא.

לעתים אני מנסה בזהירות לנגוע בשאלת העבודה העברית ובחובתנו להקליטה לפחות במקצת לתוך עבודת־המשק שלנו, שבה עסוקות כל־כך הרבה ידים זרות, ואחי לועג ומלגלג לדבָרי. פולמוס על השאלה קם בעתונות, אומרים לחַיב את הישוב להתחַשב בה, אבל הקהל שלנו לא יכָּנע, ולא יכָּנע ביחוד צעיר כעֹמרם דרורי, החזק, התקיף! „לך אין מֻשָׂג — אומר הוא לי — כמה פועל עברי יכול לקלקל!"... שנאה כבושה מתעוררת בי לפעמים לשֵמע דברים כאלה, אבל אחר־כך אני מתחרטת על הרגשתי הרעה לאחי יחידי, אשר כל חַיַי מֻקדשים לו, חוזרת אני בתשובה ומבקשת את אלהי־הרוחות להשיב את האהבה ללבי.

ואמנם זו שָבה לאט לאט אל כַּנה, אבל מנוחת נפשי אינה רוצה לחזור, והַמשק שלנו, העבודה וכל ההויה של עלמה בת־ארבעים נמאסים עלי. אני מחליטה, שמשק יהודי, אשר כֻלו נוצר בידיים זרות, נושא עליו כֶתם עולמי, ואני, שהשתתפתי בבנינו בצורה זו, — אני נושאת עלי את החטא ואין לי זכות־קיום בעולם...

חֻלשה נופלת עלי ואני רואה את־עצמי עומדת על גבול החיים בלי אור, בלי אמונה בנחיצות קיומי ובלי הכֹּח הדרוש להפסיקו. לא נשאר לי בלתי אם להניח את המשוט ולתת לסירתי להִנשא על־פני הגלים כרצונם, — היא תשוט לה לאשר ישאֶנה הרוח, עד שתגיע אל סלע ותנַפץ.

בכאב כבוש אני עומדת על־יד חלוני. הנה שם על־פני הפרדס מעופפת עדת־צפרים רבה, התנשאה מזרחה וכרגע שבה מערבה, נוטה פעם יָמינה,

נחמה פוחצ'בסקי

בִּבְדִידוּת

תמהון ודבת־רבים העירה העלמה דרורי, בעת שעזבה פתאם את ביתה ואת נחלתה וקבלה משרת מבשלת במטבח־פועלים באחת החוות.

באמצע החרף חלתה בקדחת קשה והובלה לבית־החולים העירוני. לשם קראתני לבוא אליה. רופא בית־החולים אמר לי, שאין שום סכנה במצבה, אבל צפורה עצמה חשבה, שהיא הולכת למות, ותמסור לי מפתח קטן, באמרה בפשטות:

— אינני יודעת, איך ישתלשל מהלך המחלה. אפשר שאמות, אז תואילי נא לדאג שימציאו לך את ארגזי מן החוה. את הלבנים והבגדים תחלקי למי שתמצאי לנחוץ; את התמונות והספרים תשיבי לאחי ואת כתב־היד הנמצא שם, הוא היומן שלי, קחי לך, ואם ראוי הנהו לדפוס, השתדלי לפרסמו.

צפורה דרורי עובדת עתה באחת הקבוצות בגליל. את יומנה „בבדידות" שלחה אלי לעשות בו כטוב בעיני. ואני, אחרי אי־אלה שנויים קלים, מוסרת אותו כאן לדפוס.

נ. פ.

כן, בה, בשֵׂרה, הטביעו המאורעות הגדולים את עקבותיהם כל־כך, עד שאנה־חורגתה נראתה כבתה. בשעת עבודתה בבית־החולים, בחֲלַט־הרופאים הלבן (אגב, האנשים צעקו שם בשעת עקירת־שניהם ממש כמו לפני המהפכה), עוד אפשר היה לסבלה קצת; אבל אחר־כך בבית, בבגדיה הפשוטים, הרגיזה את העצבים בישישותה בלבד. קטטות פרצו בינינו תכופות, על לא־דבר כמעט.

– אתה אינך מבין את הפַּתּוֹס הבולשֶׁוִי!

– ובכן, איני מבין.

על משכבי בלילות אני מֵסב פָּנַי אל הקיר ונלחָץ אליו עד־כמה שאפשר. מאחורַי בוכה אשתי כבושות.

בְּכִי, בְּכִי.

באותה שעה אני שומע את חותני נושם־ונושף בכבדות בחדר־המטות שלו, ואני נזכָּר באותה הנשימה־הרתיחה של המוטור בחצר בית־האסורים... תלי־תלים של הרוגים נערָמים בכל אתר ואתר – והוא, חולֵה־האַסטמה הקשה, שעוד לפני שנים רבות נדמה היה, כאִלו תֵּכף יֵחָנק ויפּוֹל לעיני, הוא נושם עדַין, נושם.

– כמה הנכם פה? – פנה הצ'קיסט אל חבר הבריונים הנדונים, שהובאו לכאן היום בבקר. בפרצופו ובכל מהותו ואפילו בקולו הזכיר הרבה את פודלֶבסקי, את המרגל החשאי של ועד־לַנדא.

– שלשה־עשר! – ענו לו הללו בבת־אחת.

– כיצד? – תמה פודלֶבסקי לתֻמו. – הלא כרו בור בשביל עשרים! אלא שבינתים התעשת ותֵרץ לעצמו:

– עוד שבעה מבית־האסורים הסַרטובי.

ושניהם יצאו.

בין ה„סמֶרטניקים", כפי שהיו קוראים לכמו־אלה כאן, קמה התלבטות נוראה, למרות מה שכֻּלם היו בריונים מסֻכנים ואנשי־ברזל. התחילו מעַשנים רתת, התלוצצו אגב נקוש־שִנַים ואחד גם נפל מתעלף.

היה ביניהם איש, שהטיף מוסר לנו:

– אחים, אל־נא תהיו אָצים להתעשר. כי הלא אך בְּשֵל להיטות אחרי הכסף באַתנו כל זאת. – באיזו שעה יורים?

– בשעה הששית, – ענו לו.

הוא הציץ על שעונו ואמר:

– אך חמשה־עשר רגעים נשארו עדַין...

ובאמת, בשש בדיוק נראתה בחלון, בדמדומי החוץ, דמותו של פַּנקרַטוב וכקולו אז כקולו עתה:

– Выходи!!

נכנסו המשגיחים מן המסדרון וצוו להם להתפשט. צִיתו. ובחלוקם לעורם ויחֵפים רצו לקראת המות...

ובעוד הצי־שעה כבר שמענו את אבטומוביל־המשא נוסע מן החצר. זה נשא עכשו את המומתים אל מחוץ לעיר, אל קברם המשֻתף.

הכל בפשטות, בלי מוֹרָאים, בלי זְוָעות. לפָנים נהגו צירימוניות יתרות בדבר: התלין לבש אצטלה אדֻמה, הִכּו בתֹף וכו' וכו', והכל כדי להבצית ביותר. אבל אצלנו אחרת, אצלנו בכלל אין מוראים ומסטורין. כי אנו בעצמנו הבעלים, אנו בעצמנו הבעלים — – ולא נורא לַהֲרג אצלנו, לא נורא, כלום לא־נורא. כי הנה רְאו גם רְאו: מתלוצצים מסביב, אך מתלוצצים. ואם בא בעוד ימים־מספר איש מקרובי הנהרג ושואל לו, מנענע פקיד־הכלא בידו ועונה:

– זה הלך על־פני העיר עם החפָצים.

ככה אומרים פה לזאת.

בדרך־נֵס נתבררה הטעות בנוגע למאסרי, והם שִלחוני לנפשי. אבל ימי חָפשתי לא ארכו הרבה, כי אחרי כמה גלגולים וטלטולים נָשאה לי לאשה בעיר־מולדתי שרה הדֶנטיסטית, „אהובתי" הראשונה.

בעיני הירשל־אֶליה אביה, שלא נשתנה הרבה – ולא עוד, אלא שלקח לו אשה צעירה (אשתו הראשונה מתה לפני שנתים) – הִבהב עכשו חיוך דק, כלומר: עכשו, משנזדקנה לגמרי ושֲעָרָה הכסיף כֻּלו, אין עיני רעה בך ואני אומר לַדֶבק: טוב. עכשו רשאי אתה לשֶבת עמה עד בֹּקר, לדידי...

ופיק־ארכובות הרגשתי, כשנכנסתי לרחוב־הנפחים. הנה המספר 5, הנה 7, 9 – וחסל! מכאן ואילך משואות־שואה. חָשכו עיני – – מפי העיברים והשבים לא יכולתי להציל דברים נכוחים על גורל הלווינים. הבתים נשרפו בימי־העברות הידועים.

לאור שרפה הכורתים, ועל המשואות השהורות אני מחפשׂם – ואינם! האחים הנאהבים, השחרחרים, היכן אתם? ליבקה היקרה, הנפלאה, איך?!

מבולבל שוטטתי אילך ואילך. הנה הקספרקטים האדמים של הבטליון שלנו, ומעבר לגדר־ההצר הנמוכה מזדקר קצה הגלגל, גלגל־הבאר הגדול. אף־על־פי שידעתי, כי מהצבא הראשון אין כאן איש – כי כלם כלם, מהקפיטן דניליבסקי ועד צעיר החיילים, הלא כבר נפלו חללים במלחמה, ואשר שרד מהמלחמה ודאי נהרג בימי המהפכה – בכל־זאת הוחשו כאן פסיעותי, כמו מאליהן, שלא להתנגש עם... פנקרטוב!

ונבואת־לבי זו לא היתה לשוא. איזו הפתעה, איזו הפתעה!... לא כאן, אמנם, אלא במקום אחר, בכרך מ., שלשם טלטלני גורלי מקץ שבועות אחדים, כדי להטעימני את בית־האסורים של קריה עתיקה זו (על־פי טעות הבולשת, שחשדה בי איזה פושע גדול, שהתחמק מידיה, הובלתי אל הצינוק ישר מבית־הנתיבות) ולזרוק שיבה בשערי במשך שני לילות.

איזו הפתעה, איזו הפתעה!

כי לא היו שעות מעטות לאחר שהדלת ננעלה מאחרי, ואני שמעתי את הברי לאצטבה סחים: „פנקרטוב" באיזו הטעמה מיחדת. האחד אמר: „פנקרטושקא".

והכל נתחוור לי מיד: זה היה ה„פלטש" (תלין) של בית־אסורים זה. את הנדונים למיתה הנרבים – לסטים, ספקולנטים וכו' - הרג בירכתי חצר זו, בירותו על־פי־רב אל מפרקותיהם, בשעה שהמוטור של אבטומוביל־המשא, הנועד לשאת את גויותיהם אל מחוץ לעיר, לקבורה, המה־דרדר בינתים בכונה, כדי לבלוע את כל הקולות האחרים. הדבר נעשה פעם בשבוע, ביום הקבוע לכך, הינו ביום הרביעי בערב. על כל זה דבר וספר כאן כל הימים.

ובעוד אני בטוח כמעט, שאין זה אלא פנקרטוב אחר, ראיתיו נכנס לחדרנו – ביום הרביעי אחרי הצהרים היה הדבר – עם צ'קיסט אחד, בלכתו אחרי זה במרחק צעד, כפי שהיה רגיל ללכת בשכבר הימים עם איזה אופיצר. שניהם לבושים בגדי־עור שחומים, בגדי־ספורט. כן, אותו פנקרטוב, ולא אחר! הוא גם לא נשתנה הרבה. צדעיו ושפמו כבר הכסיפו, אמנם, אבל מחמת הלבנונית היתרה, שהיתה לאלה בצעירותו, לא בלט עכשו השנוי כל־כך. מבטו רפרף גם עלי רגע קט – אבל הכר לא הכירני.

ובאמת, מי יעשה זאת, אם לא הוא? בידי מי ינערו מן הארץ כל האלמנטים הרקובים, כל בני העולם הישן, אם לא בידי פנקרטוב זה, שבעצם היה הוא הראשון, שהתקומם נגד כל אלה ורדפם בכל אכזריותו עוד אז, בקסרקט! כלום לא השגיח כבר אז, ברוטה, שמכל המלאכות, ואפילו מהבלתי נקיות ביותר, לא ישתמט שום איש, שום איש? האם לא צעק השכם והערב עוד אז: „אצלי אין פריצים!!"?

אל קצוי ארץ... כמי שהעירוהו בחזקה מתוך חלום רב־ענין, הוא מציץ בך לבסוף, שומע את בקשתך ועונה:

– הלא ידעת, כי מעולם איני נוהג לשאת כסף אצלי. אין אתי!

– אבל הלא תוכל ללוות כאן אצל אחד ממכיריך.

– אין זה לפי־כבודי...

ברגע זה אפפתהו ביראת־הרוממות כנופיה של יהודי גליציה, ותֵכף נִשָּׂא עמהם, כמו בסופה.

כל־כמה שראש־הישיבה וראש־הרוטה סטָרוהו – עדַין היה זה מעט, מעט! ובכן, מה לעשות עכשו, מה?!

אבל גורל־היחיד נוקב לפעמים את גורל האנושיות כֻּלה... לפני ארבע שנים, כשכָּלו כל הַקִצִּים, פרצה המלחמה, שגררה אחריה את הועד של לַנדאו, ועכשו – – המהפכה ברוסיה. „מֵתו האנשים המבקשים את נפשך, – כתבו לי מביתי, – עתה הלא תוכל לשוב!”

התחוללה המהפכה סוף־סוף! לכאורה – כמה תמימות, כמה, פשוט, שטות היתה בדבר מצד ראש־הרוטה, הקפיטן דַניֶלבסקי, לפשפש בארגזי החַילים ולחַפֵּש שם אחרי ספרות אסורה, אחרי פרוקלַמציה, אחרי איזה עלה נדף, בעוד שכל הבנין הנורא עודנו מֻצָּק כל־כך, בעוד שפַנקרַטוב כאן, קפרל־חַיָּה זה, שבהבל־פיו בלבד היה יכול להכחיד את הקרַמולה כֻּלה. כך נדמה, לכאורה, אבל לא! הנה באו ימים שהוכיחו, כמה חָכָם אז הקפיטן הישיש, כמה הרחיק ראות, ושלא בכדִי, לא בכדִי שַׂח ונָבַר, שַׂח ונָבַר.

מי־זה פִלֵל, מי־זה האמין?! הנסיכות היפות אולגה, טַטיַנה וכו', שהחַיָלים שִׁננו את שמותיהן בעל־פה עֵדן ועִדנים, מקצֵה רוסיה ועד קצֶהָ, ושרק מתוך אהבה מִסְתרת אליהן, כביכול, שמו נפש בכף, – נהרגו סוף־סוף בידי אותם החַילים עצמם, בידי אותם החַילים עצמם. הרגו ולא המַלו, הרגו ולא חמלו. פַנקרַטוב, היכן היית אתה באותה שעה?!

„עכשו הלא תוכל לשוב!” כתבו לי מביתי. ובכן, הביתה, הביתה אחרי כל הנדודים הנוראים. שוב תדרוך רגלך על אותה האדמה, שכבר אמרת: לא אשוב לראותה עד־עולם!

אחרי הרפתקאות שונות ומשֻנות עברתי את הגבול – בחזרה. צהרים. ומה?... אותו חורון־השמים, ה„דוּגוֹת” (קשתות־הרתמה) ממצל לצוארי הסוסים הכחושים, ה„לַפְטיות”. מדוע־זה יכבַּד הלב? לא מפני צללי המאורעות האֲימים, שנתרחשו כאן על כל מדרך כף־רגל, – זהו ענין לחוד, – אלא קֹדם־כֹל: צער החזירה סתם, החזירה אל המקומות הישָׁנים.

בַּקֻּפָּה התנדנדו מנעולי הארגזים, המנעולים המגֻשמים שמכבר, והפרצופים הרוסיים, שהעין לא רָאָתַם זה כעשר שנים, הִנֵה הִנָּם!... הבִטוי העִקרי שבפרצופים אלה, זה הבולע את כל השאָר, ושאותו, כנראה, לא תמחה שום מהפכה שבעולם, הוא: השנאה ליהודי. עצבות כבֵדה ירדה עלי. לאָן אני נוסע?... והנה עיר עבודתי בצבאו!

עזבתי את המסע, העובר בתוך העיר, ואצתי לבין הרחובות. הֹלֶם־לב

והלה עונה:

– יהודי שאין לו לְשַׁבָּת...

והנה נפתחת הדלת – ולַנדא בא. עובר הוא בין העניים המחַכים, גא וזקוף, משכמו ומעלה גבוה מהם, אל החדר השני. הכל נרתעים ומפַנים לו שביל, והיושבים עומדים ממקומותיהם.

כהִינדֶנבורג, כמַקְנסֶן עבר כאן. כי בהדרת־פניו אין הוא נופל מאלה כל־עקר. פניו המלֵאים, הדִשֵׁנים, הגבשושיות האריסטוקרטיות מתחת לעיניו הבהירות והיפות, שני עִברי זקן־הַשֵׂיבה, עם הסנטר הגלוח והמסֻדק שביניהם, זַקן פרַנץ־יוסף, קומתו הגבוהה והזקופה – כל אלה דרשו את תפקידם. ביחוד עכשו, כשהגיעה שעתם של הגנרלים והפֶלדמַרשַלים הזקנים. הוא מֻכרח היה לשֶבת ראש, לשבת בין שני סגנים מימינו ומשמאלו, ולא פחות מהצֹרך לתת ולעזור, שהיה נטוע במהותו בלי כל ספק, היה גם הצֹרך להתאכזר לפעמים, לא לתת! הנה מתחנן האחד: כך וכך, אשה וילדים, וכו' וכו' – והוא, לַנדא, ממקום־נשיאותו:

– לך אֻמנות טובה בידיך והנך איש בריא. לעבוד לֵך, לעבוד!!

אֲפִי־השלטון, או יותר נכון, אֲפִי־הרָשות היה יצוק בו כל־כך, עד שנמלך ומִנה על כל הענין הזה גם מרַגל חשאי, שיהא חוזר ומשכים לפתחיהם של מקבלי התמיכה ולתהות על מצבם, אם אין ביניהם אנשים עשירים. זה היה יהודי אודסאי מטמר־שפם והד־לסתות, עם עינים עוקצות, יֶזואיטיות, עיני דֶטֶקְטִיב אמתי. בהשכמת־הבקר התפרץ לתוך מעונותיהם של הפליטים העניים, חקר ודרש למקור־פרנסתם וכו'. הללו, בחשבם אותו לסוכן־הבולשת, נבעתו ביותר ובדו בבהלה אֵי־אלה מקורות־מחיה, שלא היה ולא נבראו, מִירְאָה פן יגֹרשו מן הארץ או יושמו במאסר בתור זרים נופלים למשא. באפן כזה כרשו פח לעצמם, כי בבואם אחר־כך אל אספת־הועד, לא נִתַּן להם כלום, מאחר שבעצמם הודו, שיש להם רב.

התחילו טענות ומענות, עד שֶׁלַנדא הסתמק מרֹב כעס ופקד:

– להוציאו מכאן!

ואז הופיע המרגל החשאי – שמו היה פודלֶבסקי – שעכשו שִמש שוטר, הדף החוצה את האיש בחָזקה והגיף את הדלת אחריו.

ורק איש אחד הצליח לְרַמות את הועד למרות הכל, והוא: בנימין ריבלין.

– אני על חלקי לא אוַתר, – היה אומר לי בחשאי, – הלא הם אינם צריכים לדעת, שיש לי כסף.

אך הנה תמה המלחמה ועִמָּה גם הַוַעד. הסל! כשרֵפה גדולה, שכָבתה בעוד לילה... מה לעשות עכשו?!

אך סדק צר נשאר עדַין, והוא: ללכת אל בנימין, שמטַיל אֲרֻכות לפני בנין־הבירזה עם בני אמנותו, אמנות־הממון הנפלאה. עוד מרחוק צדתהו העין, והריהי נאחזת בו בכל־כֹּח, שלא תאבדנו בתוך ההמון הרב הזה. והנה הוא לפניך, איד סיגָרה עבה בפיו, ועיניו מביטות הרחק, הרחק, אל מעֵבר לראשך,

– איני רואה, האדון האונטר־אופיצר!

– אני אתן לך „על הסנטר", אז רָאה תראה!!

וכל זה נעשה במרחק מילים מספר מהגבול. לא יִפָּלא אפוא, אם סוף־סוף פוקעות הנימים, שמהדקות אותך אל אדמת־מולדתך, והנך שוכח את בית־אמך, את הבית רקוב־המעקה, את ליבקה – וקופץ לארץ נכריה באשון־לילה, בתֹהו־גבולים... ובנימין ריבלין עמך!

כאן, במדינה החדשה, באה שעתו. ובעוד שאני התלבטתי בחֹסר כֹּל, לרבות גם גג ממעל לקדקד, נתאקלם כאן ריבלין חיש־קל ומצא לו תקומה. עָסק בדא והא, בענינים שנשגבו ממני. כאן היתה ידו על העליונה.

בצַר לי, בין דירה לדירה, לנתי אצלו. ברם, בעלת־מעונו לא סבלה זאת, ופעם אחת הכריחתני לעזוב את הבית בשעה האחת־עשרה, לאחר שכבר התפשטתי ושכבתי תחת השמיכה. בחוץ שוטטו האלקטריות האחרונות, ה„כחָלות"; עוד מעט – ואינן! העוברים והשבים הולכים ופוחתים. מתקנים את הכביש לאור אבוקות, את פסי־הטרַם; קול קורנס באבן. טוב להתעכב כאן קצת, אצל עובדי־לילה הללו, אַחֶיךָ ללא־שֵׁנה... אבל כל אחד מהם יש לו קִנּוֹ, מקום־מנוחתו. בבֹּקר ילך לביתו, יטיל את־עצמו לתוך מטתו, יֵרָדם כהרף־עין ויישן שנת־עמלים. – והנה מתחיל גשם מטפטף...

מה לעשות, מה לעשות?!

רֶוח והצלה עמדו אך מקץ שנה, מ... המלחמה הגדולה. באין מוצא – מֻכרח לפרוץ דבר־מה... הפבריקאי הידוע לַנדא, יליד רוסיה, נאמן למסֹרת אבותיו, שעסקו כל ימיהם בצרכי צבור ובעניני „צדקה", עמד ויסד „וַעד־עֵזר" בשביל יהודי רוסיה, שהמלחמה שברה את מטה־לחמם. בבית ה„קולטוס־גמיינדה", מסאַב־הפרוזדורים, שבאחת הסימטות הצרות והאפלות, סימטות הגֶטו לפנים, הֻקצה לו מָדור לוַעד זה, ופעם בשבוע, בערב, התלקטו כאן, בחדר הראשון, חדר־המַתָּנָה, נפשות עלובות, אנשים, נשים וטף, לרבות אשה אחת חסרת־חֹטם, שאי־אפשר היה להביט אליה ושהעינים נתקלו בה כפעם־בפעם דוקא, – וחכו לשעת הֵאָסף אנשי הועד, עם לַנדא בראשם, בחדר השני, צבאו אחר־כך צפופים לפתחו של אותו חדר, הֻכנסו לשָם אחד אחד, בהִקָּראם בשמם, וקבלו מה שקבלו.

– כמה? – שאלו הצובאים אל הפתח את היוצא.

הלה מודיע את הסכום בשפה רפה, נדחק ואץ החוצה, ושוב אינו רוצה לדעת את כל הבריות הללו, שבשעת ההמתנה השתָּעה עמהם להנאתו.

פעמים אֵחרו אנשי הועד לבוא, ואז נתגבר הלהג של המחַכים עד לבלי הכיל. תינוקות בכו. דברו על מהלך המלחמה, על גבורת הגרמנים וכו'. סטודנט שוטה אחד, שחָטמו המגֻשם, הבַּשׂרני, הבהיק תמיד מחמת הנאה מעצמו והנאה מכל הענין בכלל, העניק בינתים מידיעותיו על ימין ועל שמאל, ופעם אחת שמעתיו סח אל האשה חסרת־החֹטם:

– שפינוזה היה לוטש מַרגליות.

בפנה אחרת שואל יהודי פולני, פנים חדשות, את הליטאי העומד אצלו:

– מי הוא לַנדא זה?

והיום, יום תמים, חלף כהרף־עין – וצריך היה לשוב אל הקסרקט. שלום, האח הגדול, מי שכבר נדד הרבה בנכר, בחוץ־לארץ, הלך עמי לשלחני, והוא דבר:

– אני אוהב לשוט במרחקים איזה זמן, אבל לארך־ימים – לא. איני יודע מדוע, אבל אני מתחיל נוהה אחרי ביתנו, אני מברח לראות את ליבקה...

מתוך האפלה מנמרת כבר סכת־המשמר שליד שער הקסרקט. הנה נשמע נגון־החצוצרה: לַמִּפְקָד! ובעוד רגעים אחדים אני צווח מתוך קצה השורה:

– יַא (אני)!

והעבודה כבדה בינתים יותר ויותר. תכפו ה„אוסמוטרים" של הגנרלים. על הרצפה הרטבה זחלו החילים, כבטוה, מרקוה וגרדוה במגרדות של ברזל, העשויות לכך, והמנצח על המלאכה היה האונטר־אופיצר אנדרי פנקרטוב, שאינו יודע רחם. קפרל אימתני זה היה, אפשר לאמר, עמוד־התוך של מלכות הרומנובים. באיזו הטעמה נמרצת למד ושנן לרקרוטים את השמות: אולגה, טטינה וכו'. כעין אבק מי־בשם נזרק רגע בחלל־הקסרקט הקשה, ואם תכף לאחר פרק „סלובסנוסט" זה שמו החילים נפש בכף וקפצו את הקפיצות המסכנות, שם, בחצר הגדולה, המרבעת, תחת הקומנדה־הנהם של אותו פנקרטוב עצמו, עשה הדבר רשם, כאלו אך מתוך חמדה מסתרת אל הנסיכות הצעירות הללו, ובמקצת גם אל אמן העדינה, מסירת־נפשם גדולה עכשו כל־כך... אבל פנקרטוב אין דעתו נוחה עדין והוא שואג:

– אוט־סטויט!! (כלומר: כך לא נכון – עוד פעם!).

הזוה זוחלת על הנצה מלמעלה למטה ונכנסת לעינים. ותוך־כדי־כך, באמצע כל אלה, הנך מרגיש בעיני אנשי־העיר החפשיים, שמציצות בשעה זו מחרכי הגדר, מבחוץ; ונורא, נורא החשש – מי יודע, שמא גם ליבקה כאן...

העל הכבד הציק יומם ולילה. הדאגות הגדולות לדברים קטנים עצמו למעלה־ראש. אבד ה„הליסטיק" של השינל, אי־בזה חסר כפתור, הרובה לא מרק זה זמן רב, ובקרוב תהיה בדיקת־הנשק, בארגז ערבוביה וכו' וכו'. ופנקרטוב מתעמר, מתעלל, צוחק. קומתו ממצעת, מגבנת קצת, רחבת־גרמים, ולבנונית אחת לקדקדו הגזוז ולריסי־עיניו הנראים כריסי עיניו של חזיר לבן. נורא שבעתים נעשה ב„לגר" (מחנה־הצבא באהלים על־פני השדה), שלשם, לעיר אחרת, יצאנו בראשית הקיץ. בבקר בבקר הוא עובר, טעון השינל הגלומה ורובו בידו, על־פני אהלי־הבד ומזרז:

– !!Выходи (צא!).

כי דוקא כאן, בחיק הטבע והדרו, מתחילה מתלהלהת האכזריות האנושית. ככה מהללים הם את היערות והאפרים וקובעים את נפשם. הנך עומד על המשמר אצל מחסן קטן־אשנבים, והדשא הדשן, הגבוה, המגיע עד הארכובות, עמך הוא בצרה...

מחמת עבודת־הפרך בבית ובשדה, מפוט השנה ורע ההזנה, הרגשה בערבים אפיסת־הכחות בצרוף „עורון־התרנגלת". המוסיקה נגנה בשביל האופיצרים המתעלסים, והחילים תעו ב„שורות", בין האהלים, מכי־סנורים.

– אתה, נזוף־האם, מדוע לא חלקת לי את הכבוד?! – מסתער עליך פנקרטוב,

לעֵמת־זה עסק כאן בפרקמטיה בחשאי: קנה מידי החַיָּלים את כל מה שהשאירו מלחם־חֻקם, את העור והסוליות, שקבלו לשֵׁם מַגָּפים, ומכר בעיר.

אמת, עולם־בתוך־עולם זה לא היה מְכשר לעורר יחס לבבי אליו. אמת, היה רע, רע מאד, ואנו קִנאנו באסירים, שראינו לפעמים מציצים מתוך החלונות המסֹרגים של בית־כלאם; באסירים הללו, שיושבים בתאיהם בשלוה... אבל האם לא היו אצלנו לפעמים גם שעות נאות? למשל, היריה אל הפיגורות בהשכמת הבֹּקר, מחוץ לעיר, ביחוד אם לא החטאתָ, ושַׂר־הרוטה, העומד על־גבּיך, מביט באספקלריה שלו ומהלל אותך: „מוֹלוֹדֶץ!" (בן־חיל). עתים עסק זה נמשך כל היום, יום־קיץ; הרובים, שעוד לא הגיעה שעתם, עומדים לפי־שעה „תִישים תִישים", והנערה הצעירה, עם סל הכעכים הרעננים, משוטטת על־פני השדה מפלֻגה לפלֻגה, ואם באקראי יש לך כמה פרטות בכיס, אתה טועם אותו הטעם הנפלא, הידוע אך ורק לחַיָּלים, באכלם כעכים בשדה, בין יריה ליריה. הנערה רעננה לא פחות מכעכֶיהָ, ונפלא הדבר, שבהיותה מְקפת כאן כל חֵילי הלגיון, אין איש מאלה שולח ידו בה; כמו על־פי הסכָּמה אלמת: אני לא אגע בה, יבלבד שלא תגע בה גם אַתה... או לפרקים, בלילות, כשהרוטה נשלחה העירה בתור עֵזר לבולשת, או יותר טוב, לשׂרֵפה. המכַבים עשו את שלהם, ועלינו היה לעמוד כאן באותה שעה ולשמור על הכֵּלים. העשן אכל את העינים והדמיען, אבל היה טוב, טוב מאד.

בשעת־שׂרֵפה שכזו, בחצי ליל־קיץ, בין צעירים וצעירות, לבושים למחצה, מיושבי העיר, נפלה הכּרות ביני ובין שני האחים השחרחרים, המשוררים הצעירים, שלום ומשה לֶוין ואחותם בת השש־עשרה, ליבקה. ביתם לא היה רחוק מכאן. לאור לשונות־האש לבבוני שלשתם ביותר, ולליבקה הרכּה בשנים היה היה אותו המעט הדרוש, שהטבע הֵשָׂה את שרה.

אבל הנה שקעה האש לפתע, שקעה בעוד לילה, וצריך היה לשוב אל הקסרקט תחת קומַנדה. המכַבים, יקחם אפל, עבדו בינתים בשקידה יתרה.

– בַּקר־נא אותנו פעם, – הפצירו עם הפרֵדה האחים השחרחרים, וליבקה נצטרפה להפצרה זו במבטה, – רחוב־הַנַּפּחים מספר 15, בבית שבחצר.

מאז התחלתי רץ אל אותו בית עם כל הזדמנות: ביום ראשון אחרי־הצהרים, כשהרוטה קבלה חֻפשה לשתי שעות, ללכת העירה, כשנשלחתי לקחת את ה„פְקֻדה" מלשכת הלגיון, וכדומה. בקֹצר־רוח חכיתי לחַגים, לשלנו ושלהם, כי אז הלא יכולתי לבלות שם כל היום, כל היום. החגים, החגים!... הַקַּפּטינַרמוס, הַשַּׂגָּץ היפה בַּחֻטין, הוציא בבֹּקר מתוך ה„צֶכהאוס" את הבגדים החדשים, המונדירים והמכנסַים, ששמות בעליהם היו כתובים באותיות שחורות, גדולות, על־גבי הבד הפנימי שלהם, ושהפיצו את ריח הַנַּפְטַלין החריף, החגיגי, המבטיח.

רק בתוך חצר, לפנים משורת בתי הרחוב, יכול היה להִמָּצא בית, כבית הַלֶּוינים הזה, כה נאצל, כה לבבי. שלשת השלבים של מעקה־העץ היו רקובים קצת, וגם בזה הֻרגשה מעין אינטימיות מיֻחדת. ההתעלסות בשיחה היתה בעִקר עם האחים, אבל היא, הקטנה, רחפה כאן אילך ואילך – מַבָּטים, הסתמקות (מונדיר־החַיָּלים לא הועיל כלום), שִׂכְּרוּת עליונה.

שהאהבה תובעתו. ברם, היא מאנה להבין זאת, ובעמדה לפני הראי, תמהה בלבה, מדוע היחס אל נערות אחרות שונה קצת, וראתה בזה איזה זדון, איזו שרירות־לב... ואף־על־פי־כן, באין נתיב אל הללו, אל יחידות־הסגלה, הקדשתי לה את מיטב שעותי בערב בערב.

הנה כבר פרשו ההורים אל חדר־משכבם, בנימין שכב לישון אף־הוא, ואנו יושבים ומשוחחים בטרקלין הקטן. אני מעלעל בינתים בספר־האנטומיה הכבד (שרה למדה את אמנות הזינט־סטיקה), ומן הפנה, מעל הטרסקל, מצהיבה גלגלת... מחמת השעה המאחרה נעתרתי ללון כאן הלילה, ומשכבי כבר הֻצע בשבילי. והנה מגיעה לאזנינו נהימת האב מחדר־המטות שלו, נהימת־התמרמרות:

– העששית דולקת כל הלילה... אין קץ לשיחה... שום תרדמה אינה נופלת עליהם!!

ואני אומר לשרה:

– כבר עת לישון באמת. אביך כבר כועס.

– אין דבר, אין דבר, – משתדלת שרה להמתיק את הענין, ובעיניה אני רואה כעס כבוש כלפי גסותו של האב. – עוד נוכל לשבת קצת!

לבסוף פורשים אף אנו, אני לפנתי והיא לחדרה. אני ער על משכבי באפלה הזרה. והנה נתגברה פתאם הנשימה הכבדה של בעל־הבית בחדר־המטות שלו... עכשו הבינותי, מדוע לא ניחא היה לו קדם לכן, בדלוק העששית.

האיבה בין שנינו הלכה וחזקה, ואני ראיתי את שמחתו, בבוא יומי ואני נלקחתי לצבא. אף־על־פי שבו־ביום נלקח עמי גם בנימין בנו. שמעתיו סח בחדר השני לאשתו, סח בחדות־נצחון, בהתכונו לי:

– שם גם ישכח מה שהוא יודע!

הוא נבא ולא ידע מה נבא. כי אם שכחתי בצבא מה שידעתי או לא, אבל אחת שכחתי ודאי: את שרה בתו, למרות מה שערסלתו של בנימין בקסרקט עמדה סמוכה לזו שלי. זה היה החיל היותר גרוע בכל הלגיון, ולא פעם סטרו על לחייו שר־הרוטה, הקפיטן דניליבסקי, סטרו באותה ארשת־הפנים של ראש־הישיבה לשעבר. אגב, הרבה דמיון מצאתי בין שני אלה, למרות כל הרחוק לכאורה, ולא פעם הזיתי את הקפיטן נובר ב„תוספות", ואת ראש־הישיבה וולף, כשהוא מפקד את הרוטה בטנור הבריא שלו.

בתוך הדיסציפלינה הקשה, תחת שבט הנוגשים, הרגשנו בעליל, כמה, בעצם, נשארנו אותם הנערים הקטנים. כתינוקות של בית־רבן חשנו את־עצמנו בפני הקפרלים והאופיצרים. אותה הפחדנות הקלוקלה, אותם העקיפים הנאיבים־ערמומיים, ולבסוף גם אותה האהבה הבאה מתוך יראה. הנה פלט הפלדפבל הריטונוב, כטוב לבו, איזו הלצה בגלית, ואנו עונים בצחוק־חנף צוהל – ממש כמו להלצותיו של ראש־הישיבה הקפדן בשעתו.

ושוב ממהר בנימין להתנער מן ההכאות האכזריות, ואחרי שעה קלה רוחו כבר טובה עליו, כאלו לא ארע כלום. את כל האמנות המיליטרית בטל בלבו תכלית בטול, ולקפץ, לירות וכו' לא יכול ולא רצה ללמוד בשום־אפן.

ג. שופמן

קוּשְׁמַר

אמו של בנימין ריבלין נהנתה מאד מזה, שאני, מנחם סמוטני, „הנער הטוב", חבר לבנה. ברם, חברותי לא עָמדה לו, לבנימין, הרבה. רקותיו המצֻמצמות, ההדיוטיות, הזרוּצות עִקרֵי־שׂערות, לא תפסו בשום־אֹפן את כל הטעון הבנה יותר דקה קצת, וראש־הישיבה שבעירנו, וּוֹלְף, ראש־ישיבה וסוחר־יערות כאחד, זה הבָּריא, הרענן, שזקָנו המגֻדל, השָׁחֹם, בלע את מרבית פניו המבהיקים, זה ראש־הישיבה הפִּקח, חד־העינים וקצַר־הראיה בבת־אחת, סטר לו על לחָייו תכופות לעיני כל התלמידים, סטר ונָזף:

– אתה, גוי־הַמֶּרחץ!

כן, ראש־ישיבה זה נזיפתו היותר חריפה היתה: „גוי המרחץ!" – אף־על־פי שבמרחץ, בהיותו מוטל פרקדן על־גבי השלב העליון של האצטבה, היה נזקק לאותו „גוי" ביותר והפציר בו תמיד, שיחבוט בחבילת־הזרדים את גופו הלבן והַשָּׁמֵן עוד, עוד.

ביום הששי אחרי הצהרים התענג תחת פולסי־המטאטא הללו, וביום הראשון בבֹּקר, בשעת ה„שעור", כבר סטר את תלמידיו בלוית אותה הנזיפה. – תמֵה הייתי תמיד, היאך בנימין זה ממהר להתנער מהכּאוּת מעליבות אלה, היאך שב לאיתנו תֵּכף וגם צחק. אני במקומו הלא הייתי משליך את־עצמי אל הדנפּר! אבל הוא – איזו חיוניות בהמית העבירתהו על הכּל בשלום, ותמיד היה הרֹשֶׁם, כאִלו כל זה אינו בעצם אלא דבר טפל אצלו, וכי לו, לבנימין, נכונים בעתיד ענינים אחרים לגמרי, ענינים, שבהם תהיה ידו הוא על העליונה.

בבואי לביתו לפעמים, הסבירה לי פנים אמו הַחִיכנית והערמומית משהו וכִבדתני בטֵה וברקיקים, ואחותו הצעירה ממנו, שרה, נזדרזה למזוג לי מן הַסַּמוֹבַר הרותח את הכוס השניה, מבלי שאל את פי, אם רוצה אני בכך. ורק האב הכרסתן, כבד־הנשימה, הירשל־אֵליה, תַּגר־תבואה קטן וחזן גרוע בימים־הנוראים, עינו היתה רעה בי משום־מה, והוא אהב לעָקצני בשנינות רעות, פעם בכֹה ופעם בכֹה.

רעַ־עין זה של האב נתגבר ביחוד ברֹב הימים, כשהתחלתי יוצא ונכנס לביתם לא לשֵׁם בנימין, אלא לשֵׁם שרה. זו היתה נערה נאה, לכאורה, ולא היה בה כל מום, ברם חסֵרה היתה אותו המעט, אֵי־בזה, בעינים, או מסביב להן, המעט מא־, אבל

על אֵלֶה, לא אמרוד בו ולא אֶשתה מדם צפור שְחוּטָה בלא־ברכה.

ממחרת היום בא שוב השטן לפני אשת איוב ומראהו ככהן וכלֵוי. ויאמר לה: דעי־לך, כי כמו שֶיֵש אֵל בשמים, כך מושל אֵל אחר עלי־ארץ. אלהי־מרום עין־איש לא תשורנו והוא גם כבר עזב את יצוריו מטה וישכחם; ואלהי־הארץ יושב בעמק, שטן שמו, ואני אחד ממשרתיו. אם יעזוב אישך את האֵל הנעלם ויעבוד את האֵל הגלוי, כי־אָז נשיב לו את אשר לקחנו מאתו ונוסיף עוד על עשרו כפלַים. אמרה האשה: כדַבר אחד הסכלים תדבר! ובבית יוסף זקני למדוני מציאות אֵל אחד יחיד ומיֻחד. אולם יען־כי מר לי על צרת אישי, אלך ואסַפר לו את דבריך. באה לפני איוב והגידה לו את דבר־הַלֵוִי. התחלחל ואמר: הלא הוא השטן, הוא המשחית, הוא המסית והמכַלה, ואני אך באֵל־החיים אני מאמין, אֵל האור והנֹגה, אֵל החסד ועושה־צדקות. ותתרגש רחמה ותאמר: ואיה חסדו עמך? מי עָבד אותו באמת ובתמים בכל נפשו ולבבו כמוך, והנה נתן אותך למשל בפי־האדם ואתה מֻכה ומעֻנה יתר מכל־חי! אמר איוב: אַל־נא תתני תִפלה באלהים. נפלאים הם מעשיו, ועיני בשר־ודם לא תהדורנה אל מצפוניו. אמרה האשה: בָּרֵךְ אלהים ומות, טוב הַמָּות מחיים מֻגעים כאלה! ותרם קולה וַתֵּבך. התחלחלו הכוכבים והמזלות ויאמרו: אם גם צדיק כזה יבגוד באלהי־הצדק, אז גם אנו לא נאיר עוד ואפל נצחי יבוא אחרינו.

ג

ויבואו רעי איוב לנחמו ולדבר על לבו. וישא כל אחד את דברו על דרכי אלוה והנהגתו עם ברואיו. זה שואל וזה משיב, זה מַרעים קולו על אי־הצדק, וזה מֵשיב בנחת ובמישרים. חובות־עולמים שתולות מדור לדור, כל יום מְשַׁנה את מעשהו; וכי יבוא הלילה, שוב יליט פניו ואין פותח ואין מאיר. כה התוַכחו ימים רבים; וכל אשר הוסיפו דַבר עוד כבדה השאלה. האדם והעולם עומדים פנים אל פנים — וחַיץ ביניהם.

פתח איוב את פיהו ויאמר: עוד דבר אחד נשאר לנו לפלֵטה, והוא: התפִלה. מיד כָּרַע על ברכיו, השתטח לפני השם וישפוך לפניו שיחו ויקרא: ענני, ה׳, ענני והראֵה לבני־האדם כי אורך לא יחשך לעולם ולא יבושו כל הבוטחים בך! ויעף אליו מלאך אחד מן השרפים ככלותו את תפלתו, והוא האיש גבריאל, ויבשרהו כי קבל צור־שדי את תפלתו. הכה המלאך במקל על הקרקע, והנה מעיָן נובע מוציא מֵימיו. וַיֵּרד איוב אל המעין וירחץ וַיֵּרפא ונהפך בשרו לבשר־נער. ויעל וַיִּנָּגֵב ויבָרך את אֵל־הרפואות. הושיט לו גבריאל עוגה אחת, ויאכל חֶציה וַתָּשָׁב נפשו אליו, ואת המחצית השנית השאיר לרחמה אשתו. ותאכל גם היא מלחם העדן. אמרו להודות לצור־מרומים ויעל המלאך בלהבה השמימה ואיוב ואשתו רואים.

שָבה ההצלחה להאיר פניה לאיוב ויהי לבעל נחלה וכרם וַיּוסף לעשות צדקה והסד. הוא ואשתו עוד האריכו ימים, ובמותם נקברו שניהם בקבר אחד והֻצַב להם ציון.

רואיו יגידו תהלתו. וילמד איוב חכמת תבל ודעת תכונת־השמים וידע גם את מדות הגוים והלשונות. בשנת שלשים לחייו מת עליו אביו אמוץ, ויירש את כל הונו העצום ויבן לו טירות והיכלות, ויטע לו גנות ופרדסים וירב לו עבדים ושפחות, סוסים ורכבים, ומנהגו כאחד מרוזני־ארץ. ויקח לו איוב את רחמה בת אפרים בן־יוסף בן־יעקב לאשה, התחתן בבני עבר וילמד ממעשיהם ומתורת אבותם. ותלד רחמה לאיוב שנים־עשר בנים ושתים־עשרה בנות, וכלם גדלו כשתילים עלי גנות ועלו ביפים ובחכמתם. ויברך אלהים את איוב בכל תענוגי ארץ ועשר החיים. והוא גם נתן מלחמו לדל, ערך שלחנות לאביונים, כלכל אלמנות ויתומים ויהי אב ופטרון לכל קשה־לב ומר־רוח. ויתן איוב צו לעבדיו לאמר: כי תקצרו את שדותי ובאו רשים ודלים ללקוט בעמרים, אל תמחו בהם, פתחו את הכרמים לכל עובר ושב, השקו את כל אדם מייני וסכו אותו בשמני; מצרע כי יבוא בנחלתי, כאחד מבני מרום־הארץ תקבלו את פניו. אל תבישו פני פושט־יד, אל תטו דין אביון ואל תשאו לעשיר. כל אדם נברא בצלם וכל זר בא מרחוק כאחד מיורשי הוא. ויהי איוב בעיני בני־דורו כנביא, העריצוהו וירוממוהו ויעשו לו כבוד. לא היה איש שלם ותמים, מאשר ונכבד, רצוי בין לשמים בין לבריות כאיוב בן־רעואל. על־ידו פסקה גם הזוהמה מאדום, חדל הריב בין משפחות האחים – ברית אחת לבני־עשו ולבני־יוסף. ורחמה גם היא תפארת שבטה היתה. לה נעם וחן, שכל ויפי, וגם היא עושה צדקה וחסד ויהללו בשערים מעשיה

ב׳

ויקנא השטן באיוב. הלא אויב כל טוב ומשפט הוא ועינו צרה בכל ישר־הולך ובמי שהוא תפארת לעמו וכותר כתר למשפחתו. וילך ויפתה את לב מלכו־של־עולם למסור בידו את איוב עבדו ולעשות בו פרצים. וירד משמים ארצה ויעמוד על הצור השחור, שעליו פצע קין ראש הבל אחיו, וישרוק ויקרא לבני־חילו בארבע רוחות השמים ויאמר להם: אלהים המשילני על רכושו של איוב ואנשי־ביתו. ואתם לכו ועשו בנחלתו שמות, תנו אש באוצרותיו, המיתו את בניו וגם אותו תכו בחליים קשים, ויהיה נגוע מכף־רגלו ועד ראשו; אך את נפשו שמרו, למען אוסיף להחטיאה גם בפנים ותהיה סרה מדרכי־ה׳ ואזרע בה קמשונים. ויעשו בני־השטן כדברי מורם ורבם. החריבו ביתו של הצדיק, החרימו כל אשר לו, לא נותרה גם נשמה מבניו ועבדיו. וימלא גופו של המתרושש פצע וחבורה, תולעים כסו עורו, ויקח לו אבן ועץ להתגרד בהם. והוא לא חטא בשפתיו ובלבבו ויקבל עליו את היסורים באהבה.

וירא השטן כי לא יכול לו, ויתלבש כרופא־חולים, סמים ומיני מרקחת בידו, ויבוא לפני רחמה אשת־הסובל, ויאמר לה: מארץ כנען אנכי ואומר אני לרפא את אישך ממחלתו. אם ישחטו צפור בלא־ברכה ולקחו את דמה וערבו אותו בסמי ושתה ממנו החולה כוס אחת, מיד ירפא מצרעתו. מהרה רחמה לבעלה ותספר לו דבר־הרופא, ויגער בה ויאמר: גם אם יוסיף אלהים להכותני שבעתים

ואמר: אין לי רשות לזה מאמי. בא שוב השטן, התלבש בדמות אדם זקן ואין־אונים ויאמר לנער: הושב אותי על גב עגלתך, כי עיף אנכי, ואני אתן לך אלף כסף בשכרך. אמר הנער: רחם ארחמך ובודאי הרכבתיך בחנם ולא לקחתי ממך שכר חסד, אבל מה אעשה? אמי לא הרשתני לעשות כך, וכבודה יקר בעיני על כל. עוד הוא מדבר והנה נעלם השטן ואיננו.

בערב ההוא בא מנשה הביתה למחנה־ישראל, ועמוד־האש מאיר מרחוק. ויספר לאמו את אשר קרהו. נשקתו והבקתו ותאמר: נחמתני, בני, כמותך ירבו בעם־העברים.

ויהי ממחרת הבקר השכימה אמו ואמרה לבנה: קום משנתך ולך השוקה, למכור את העגלה בשלשים כסף; אבל בטרם ישקיל הסוחר את הכסף על ידך, תשוב הביתה לקחת רשות ממני. הזדרז הנער, לקח את העגלה וילך עמה לשוק הבקרים. נזדמן לו סוחר אחד ואמר לו: בכמה אתה מוכר את העגלה? אמר הנער: בשלשים כסף. אמר הסוחר: הא לך המחיר הזה ומסר את העגלה לי. אמר הנער: עלי לשאל עוד את אמי הורתי. אמר הסוחר: הא לך ארבעים כסף ואל־נא תעצור אותי, כי אץ אני לדרכי. אמר הנער: אף אם תתן לי מלא־ביתך כסף וזהב, לא אעבור על מצות אמי. קרנו פני הסוחר ואמר: מלאך ממרום אני ואך לנסותך ירדתי ארצה. ועתה שוב לביתך עם העגלה. בעוד ימים יבואו זקני־ישראל אליך לקנותה, למען כפר בה על נפש נרצח, לא נודע מי הכהו, ותתן אותה להם. וישב הנער לאמו ויגד לה את כל דברי המלאך.

במועד ההוא נמצא הרוג אחד מעבר למחנה ולא נודע מי הכהו. באו בני־העם ויגידו את הדבר למשה ויחל את פני אלהיו להורותו את המעשה אשר יעשה, כי לא פרש לו עד־היום. ויאמר אלהים אל עבדו: דבר אל גואלי המת כי יקנו עגלת־בקר, אשר לא משכה בעל, וישחטו אותה; אחר־זה יקחו בדל־אזנה ויגעו בו במת, – יחיה ויקום על־רגליו ויאמר מי הכהו.

יצאו הגואלים לבקש עגלה אשר לא עבד בה איש וימצאו עגלה כזאת בבית מנשה מכבד את אמו. וישקלו לו זהב מחירה. אחרי־כן עשו בה כדבר משה, שחטוה ונגעו בבדל־אזנה במת. עמד המת על רגליו והעיד על רוצחו ושוב נפל דומם. ויהי הדבר לנס.

מחיי איוב

א

רעואל בן־עשו הוליד בן ושמו אמוץ. ויגדל אמוץ ויתעשר ויהי איש רב־אוצרות ובעל מקנה וקנין הרבה, והוא הגדול בבני שבטו. ויקח לו אמוץ את בת עמון בן־לוט בן־הרן לאשה ותלד לו את איוב. והנער משכיל ונבון־לב, כל

ד

נביא לעמו

ויקח לו איש מגדולי מדין ושמו צוען בן־עיפא נערה אחת מבנות עמלק לאשה ותהר ותלד לו את יתרו. ואנשי מדין החלו בימים ההם לזנות אחרי אלהים אחרים ולשחת את דרכם. ותהי להם איפה ואיפה ומשקלים לא־נאמנים ורמו את בני־אדם. ויהי היום ויבוא אחד מסוחרי כנען לפני יתרו ויתאונן באזניו על איש אחד מבני עמו, כי שקר בו. ויצא יתרו לשוק ויחל להוכיח את בני אמונתו על רע מעשיהם וזדון לבם. התאספו עליו אנשים ריקים ופוחזים ויהתלו בו, זה צרם אותו באזנו וזה דחפו בידו. שב יתרו נעלב ומצר הביתה. בלילה בא אליו גבריאל המלאך ויאמר לו: יען קנאת לאמת ונקלות בעבור תוכחתך, אני מושח אותך בשם אב־הרחמן לנביא על כל שבטי מדין וקמת ודברת קשות עמהם מבקר עד הערב. והיה אם ישובו מרע מעלליהם, ונסלח להם; ואם יוסיפו לעשות הרע ויבזמי בך, חי מלך המלכים כי יכחדו מעל פני האדמה וסופם אבדון ושחת

וישכם יתרו בבקר ויקרא את כל זקני מדין בשער ויאמר אליהם: ע מתי תלכו אחרי ההבל יתהבלו ותשתחוו למעשה־ידיכם? הלא אלהים חי יוש על כסאו בשמים׳ ואתם לעצבים תשתחוו! אמרו הזקנים והשופטים: שקר אר דובר! אין אלהים ממעל׳ כי־אם מתחת׳ כיון שראה יתרו שאין שומע ומאזין י פרש כפיו לשמים ויאמר: אל נורא ושגיב׳ שפוט ביני ובין בני־עמי! מיד הבי אלהים רוח־סערה מערב בברד ואבני־תפת וישמד את כל גוי־מדין ונעש אהליהם קבריהם׳ רק יתרו ועדתו נותרו בחיים׳

ה

עֶגלת-בָּקר.

בימי משה איש־האלהים חי במחנה ישראל איש אחד תם־דרך ויקח אשה מבנות שבטו ותהר. ויהי כי קרבו ימיה ללדת ואישה שומר את האהל, נ. אחד מצירי־המות ויקח את נפשו ולא זכה לראות את יוצא־חלציו. והאשה ילדה בן ותקדא את שמו מנשה כשם בנו של הנביא. ויגדל הנער ויעש חיל ויהי מתעמל בכל מעשיו לכבד את אמו ולא זז מכל מוצא־פיה. ויהי היום ותאמר לו אמו: הנה אביך מסר בעודנו בחיים לרועה אחד עגלה לחנכה ולגדלה, ואתה שנס את מתניך ולך אליו וקח אותה ממנו ותן־לו את שכרו. ויעש הנער כדבר אמו. סר אל הרועה בארץ המדבר. לקח ממנו את העגלה ויובילה לבית אמו רגלי. אמרה לו העגלה: הדרך רחוקה, למה תתיגע? שב על גבי. ענה מנשה

כסאו אחריו. ויהי היום וכנען חורש בגבעה, והנה אשה יפת־תֹאר ורבת־החֵן נושאה חבילה על שכמה, ויקרב אליה ויאמר לזַנות אותה ותצעק. וימהר אישה הבא מנגד לעזרתה, וַיָקָם עליו כנען וַיַכֵּהוּ נפש ותהי לו אשת הַמֵת לאשה. בימים ההם קִנא גם באחיו אלסר ויבוא בסתר אל אהלו וַיַכֵּהו אל החֹמש וימיתהו וימלוך תחתיו. אז כרת ברית גם עם עוג בן־ענק ויצאו שניהם למלחמה על משפחות ושבטים רבים ויכחידום וינחלו את ארצותם.

בלילה אחד, כאשר ישן המלך כנען על מטתו בבירת־שֵן, והנה נער כביר־הכֹּח נגש אליו וַיַכֵּהו על ראשו מכה רבה, וייקץ ויחרד ויאמר: הֵן קִצִי בא. ויאסוף את חרטֻמיו וחכמיו ויספר להם את החזון. ויאמרו לו: בן יִוָלֵד לך והוא יכריעך. וכנען ידע, כי אשתו אשר חטא, אתה בשדֵה־הרועים הרה ללדת, וימהר ההדרה ויאמר לדקור חניתו בבטנה. ויצא קול מִמָרום ויקרא: חדל־לך מלבוא בדמים! ויאסוף כנען את ידו.

ותֵלד האשה בעוד ימים נער אחד והוא רע־המראה ומָשחת־הפנים ונָחש יוצא מחיק אמו וחודר אל נחיריו – ותירא המלכה פן ימיתהו אביו וַתִמסור את הנולד לרועה אחד לגַדלו. ונמאס הנער בעיני מחנכו וישליכהו הַיָמה, הוציאהו שר של יָם ליבשה וימַן ה׳ נמֵרה להניק אותו. ויחי ויגדל וַיֵצא אל אֶחיו. ויקראו אותו בית־אביו נמרוד על שֵם כי מרד באביו ויגרשהו מעל כסאו.

ג

המתחלף

ויהי כי זָקֵן אברם בן־תרח והגיעה עתו להאסף אל עמיו והוא יֹשב על מפתן ביתו כחֹם היום, נשא עינו והנה איש יפה־עינים בא לקראתו. והוא אך מלאך־המות היה ובא לקחת את נפש ראש־הנביאים. אמר אברם אל המלאך: מי־זה ייראה מפני המות, אם כה יפים פניו? ענהו ההֹלך: בדמותי זו אֵרָאה אך לתמימים ולאהובי־הַשֵם. אמר אברם: הראני־נא את פניך, שבם תֵראה לכל־אדם. וישַנה הזר תֵכף את מראהו ודמות־מחצלת לו. נבהל אברם ויאמר: בבַקשה ממך, הֶגְלה לפָני שוב כנער ותסעד אצלי. ויעש המלאך כן. ויהי כי כִלה לאכול, אמר אל אברם: אלהים שלחַני אליך למען תָשִיב לו רוחו. ולא אבה אברם לשמוע לו. הלך לו המלאך ונגלה לפניו בדמות איש כביר־ימים, רועדים כל אבריו מזקֶן. הגיש גם לו אברם מַטעמים לאכלה, ולא יכול הזר להגיע את הלחם אל פיו. אמר לו אברם: מה לך? וכמה ימי שני חייך? הֵשיב הזקן ואמר: בן מאתים שנה אני. אמר אברם: לוּ אֵדע כי בהגיעי לימי שני חייך גם אני כושל־כֹּח אהיה כמוך, כי־אז בחרתי מָוֶת מחיים. אברם עוד לא כָלה לדבר ותצא נפשו במלאכות המלאך.

וימת אברם בשנת חמש־עשרה שנה לחיי יעקב ועֵשָו.

בֶּן גריון

מִבְּנֵי קֶדֶם *)

א

עוג

ויהי כאשר הרג קין את הבל אחיו, גרשהו אביו מלהסתפח בנחלתו וילך הוא ואחותו ענק, אשר דבקה בו, ארצה תימן ויתישבו בה. וקין לקח אחותו זו לאשה ותלד לו את עוג, ויגדל עוג ויהי איש רובה־קשת. ותהי קומת עוג שלשת אלפים ושלש מאות אמה, מֵי נהר עמֹק הגיעו אך עד ברכיו, בצעדו עלי ארץ רעדה האדמה מתחתיו. הוא ישן אך פעמַים בשנה, בקיץ יום ולילה ובחֹרף יום ולילה, ויהי מאכלו שני פילים גדולים ליום וישת באֵר מלֵאה מים עד שוליה. רק תאוַת־נשים מנע אלהים ממנו, למען לא יעמיד דור כמוהו ונמצא העולם חָרֵב. ויהי כי גדל ובא בימים, מרד באלהים ויאמר: אף אני גבור כמוהו! מה עשה אדון כל הגבורים? הִכָּהו בסנוֵרים וחָשך מאור עיניו. מיד נהפך לבבו ושָב לרבונו, והוא גם רפאהו וישב לראות באור החיים.

ב

לֵדת נמרוד

כוש בן־חם בן־נח איש גבור־חיל היה ורב־פעלים ונבאו עליו החוזים בכוכבים, שייסד מדינה רבה ויעשה לו שֵם בארץ. והוא בצאתו לבקש לו משכנות השמיד גוים וממלכות וַיִּבֶן קוטָה רבתי ויאָחז בה ויכבש את כל השבטים מסביב וַיַּעֲשֵׂם לו לעבדים.

וַיִּוָּלדו לכוש שני בנים, שֵם האחד היה כנען ושֵם השני אלסר. ויהי כנען איש־שדה ועובד־אדמה, ואלסר למד נִמוסי־המלכות ויבחר בו אביו לשֶבת על

---

*) מעזבון המנוח לכרך הראשון והשני של „צפונות ואגדות”, מַחלקה שלישית של כתביו. האגדות חֻברו על־פי אגדות מחיי הנביאים בספרות הערבית לאַיְזֶנבֶּרג.

ספורים

הַאִם לֹא תִרְאוּ אוֹתוֹ שָׁם בְּהֹר־
הָהָר, עַל פִּסְגַּת־הָעֲבָרִים, וְאִם
לֹא תִשְׁמְעוּ קוֹל־צַוּוֹ: וְאָהַבְתָּ
לַגֵּר כָּמוֹךָ!...

פונה אל הזקנים והשופטים ואל הגבעונים

כִּרְתוּ בְרִית!

כֻּלָּם

נִשְׁבָּעְנוּ!

הולכים ויוצאים את החצר, רק מידד נשאר עוד על מקומו, עיניו מביטות מזרחה וידו נטויה אל הר־העֲבָרים. מאחריו, קפואת־רְתֵת, עומדת רחב. הכֹּהן המצרי בא ונצב אצל רחב.

הכהן המצרי בקול־תמרורים מלֵא עלבון־עולם

הֲזֹאת יְרִיחוֹ, רָחָב זֹאת – וּמִי
יְכַפֵּר, מִי יְשַׁלֵּם בְּעַד כָּל־אֵלֶּה
וְאֵי הַגְּבוּל וְאֵי הַגְּמוּל?...

רחב זקופת גאונה מאז, פונה אליו וידה נטויה לעֵבר יַד מידד; בקול עצום־האמונה

שָׁם!...

הכֹּהן צופה כמעט רגע לעֵבר ההרים מזרחה, ועד־מהרה פונה ומביט שוב ברחב, הקורנת לעין השמש בלבושה הלבן: סמל חיים גאים־רעננים על־פני שממות־חרבן... עֲוִית שֶׁפֶק־נצחים מקדירה את פניו, ונשען על מקלו המְעֻקל, מקל־החרטֻמים, בצעדים מדודים־חרישים, לקֶצב דממת־הקֹדש השוררת בחצר־המקדש, הוא הולך מַעֲרָבָה...

כסלו—אדר תרפ"ג.

פינחס

מִצּוּר־הַמִּדְבָּר הִזִּיל אֵל הַמָּיִם,
מִקְּצוֹת־הַיָּם לַשְּׂלָו הוּא קָרָא – מָן
כְּטַל־שָׁמַיִם הִרְעִיף – הָהּ, עַם רוֹגְנִים!
הַתְשׁוּעַת־אֵל בְּמִשְׁעַן־גּוֹי תָּמִירוּ?
אֵין חֵלֶק לָמוֹ בֵּאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל...

מידד מתיצב בין פינחס והעם, ובקול חוצב־להבות

וְאִם בָּחַר בָּנוּ אֵל, הַאִם לֹא צִוָּה
לַנָּכְרִי וְלַגֵּר אֶת־מִשְׁפַּט־צִדְקוֹ?...

רחב מתנערת לאט לאט מקפאונה ומקשיבה קשב רב לדברי מידד.

וְאִם לֹא אֱלֹהֵי כָּל־גּוֹי וָאָרֶץ
הוּא אֵל יִשְׂרָאֵל, שׁוֹפֵט־כֹּל, אֲשֶׁר
אֶת־רַחֲמָיו מָשַׁךְ גַּם עַל קַן־צִפֳּרִים,

רחב מאמצת את האפרוחים אל חזה ועיניה אורו.

וְעַל שׁוֹר אוֹיִבְךָ – כִּי בִשְׁמוֹ תַקְדִּישׁוּ
כָּל־שׁוֹפֵךְ דַּם־הַנָּכְרִי; וְאִם מִפִּיו
לֹא צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה נְבִיאוֹ לְשַׁלַּח
לַחָפְשִׁי אֵת כָּל־שְׁבוּיַת־קְרָב, אֲשֶׁר
עִנִּיתָ, וְלֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ...

רחב קמה זקופה ונגשת לאט אל מידד, כמבקשת מחסה אצלו.

הַאִם

רַק זֶה הָאָרוֹן וְהַלּוּחוֹת הוֹרִישׁ
בֶּן־עַמְרָם לָנוּ?...

פונה מזרחה ושולח ידו אל הררי־מואב, שטופי השמש העולה

שְׂאוּ עֵינֵיכֶם קֵדְמָה:

אחד הזקנים

גַּם בִּלְעֲדֵיהֶם

אוֹיְבֵינוּ רַבִּים וּמִלְחָמָה לָנוּ

עִם כָּל־הָהָר בְּמַעֲרַב־יַרְדֵּן וְעִם

הַשְּׁפֵלָה וּבְכָל חוֹף־הַיָּם...

פינחס מהסו

כָּהֵמָּה

פִּי־שְׁלשָׁה אִם עֲלֵיהֶם נוֹסִיף וּבְכָל

הָאָרֶץ, הֲיִפָּלֵא מֵאֱלֹהִים

לְתִתָּם לְפָנֵינוּ? וְאִם כְּחוֹל

הַיָּם יִתְאַסְּפוּ כֻּלָּם פֹּה, הֲיִמְצָא

לָהֶם פָּרָשִׁים, סוּס וָרֶכֶב, לָשׂר

לָאֵל הַנִּלְחָם לָנוּ?

הציר מוציא מהשקים צֵיד־דרך רב ומנחות רבות

מַס נְשַׁלֵּם

בְּדָגָן וּבְיַיִן, עַד אֲשֶׁר

יָנִיחַ לָכֶם אֱלֹהִים מִכָּל

אוֹיְבֵיכֶם סָבִיב.

אחד השופטים

עוֹד דַּרְכֵּנוּ רַב...

וּמִי בָעַמִּים אֶת־מַחֲנֵנוּ קִדֵּם

בַּלֶּחֶם וּבַמַּיִם, כִּי עָיַפְנוּ?

כִּי יֵשׁ גַּם מֵי־הַבְּאֵר מִמֶּנּוּ מָנְעוּ,

וּבְכֶסֶף מָלֵא לֹא הִשְׁבִּירוּ אֹכֶל.

מִגְּבוּל הָאַרְנוֹן עַד הַגִּלְעָד...

יהושע

מָה

הָאוֹת, כִּי לֹא בְקִרְבִּי תֵשֵׁב?

הציר פותח את שַׂק

הִנֵּה

לַחְמֵנוּ זֶה עוֹד חַם לְקַחְנוּ אוֹתוֹ,

וְעַתָּה יָבֵשׁ הוּא וְנִקֹּד... אֵלֶּה

הַנֹּאדוֹת, רַכֵּי־עוֹר מְלֵאנוּם יַיִן,

וְעַתָּה עָבְשׁוּ, צִמּוּקֵי חוֹל וְשָׁרָב;

לֹא יוֹם וְלֹא שָׁבוּעַ אֶחָד עָבְרוּ

מִיּוֹם אֲשֶׁר יָצָאנוּ אֶל הַיַּרְדֵּן,

כִּדְבַר זְקֵנֵינוּ לָנוּ: לְכוּ לִקְרָאתָם

וּמִנְחָה קְחוּ בְיֶדְכֶם וְכֹה תֹאמֵרוּ:

מֵאֶרֶץ שִׁיחוֹר עַד כִּנֶּרֶת כְּחֻלָּה,

מִפִּי כָל אָרְחוֹת־דְּדָן וְרוֹעֵי־בָשָׁן,

שְׁמַעְנוּ שֵׁמַע אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

וְרַבּוֹת נִפְלְאוֹתָיו, לְעַמּוֹ הֶרְאָה –

וַנָּבֹא לִכְרֹת לָכֶם בְּרִית, לְבִלְתִּי

תִתְגָּרוּ בָנוּ קְרָב וְשָׁלוֹם יִהְיֶה

בֵּינֵינוּ.

יהושע פונה אל הזקנים והשופטים

אִם בֶּאֱמֶת לֹא מִבְּנֵי

הַכְּנַעֲנִים הֵם וְכֵנִים דִּבְרֵי־שְׁלוֹמָם –

הֲנִכְרֹת בְּרִית לָהֶם?

וּבְטֶרֶם יִמְצְאוּ אֶת־נַפְשָׁם עַתָּה
לִכְרוֹת בֵּינֵיהֶם בְּרִית, אַל נִתְמַהְמֵהַּ
וְנִלְכֹּד אֶת־עָרֵיהֶם; הָרִאשׁוֹנָה
הִיא גִּבְעוֹן לָנוּ עַתָּה.

חיל שני נדחף

צִירִים בָּאוּ.

יהושע

מִי הֵמָּה אֵלֶּה?... אִם כְּעַם הָאָרֶץ
יֵרָאוּ – תִּפְשׂוּם חַיִּים: מְרַגְּלִים הֵם...
אַךְ אִם מֵאֶרֶץ זָרָה, לֹא מִכְּנַעַן,
אֵלֵינוּ שֻׁלְּחוּ פֹּה – לְשָׁלוֹם בָּאוּ.

החיל

מִדֶּרֶךְ רְחוֹקָה בָּאִים הֵם אֵלֵינוּ:
בִּגְדֵיהֶם הַמְטֻלָּאִים וְנַעֲלֵיהֶם
הַבָּלוֹת כֹּה תָּעֵדְנָה.

יהושע

טוֹב, יִגָּשׁוּ.

צירי גבעון, מתחפשים, באים לפני יהושע.

מֵאֵיזוֹ אֶרֶץ אַתֶּם?

ציר גבעון אותו שבעלילה הראשונה, בגדיו קרועים ובלים ואבק־דרכים רב מכסה את פניו ואת שחור־זקנו

רְחוֹקָה מְאֹד
אַרְצֵנוּ, אַךְ כְּאַיִן הוּא הַדֶּרֶךְ
לְנִשְׁרֵי סִין וּשְׂנִיר, שֶׁבִּשְּׂרוּ לָנוּ,
אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לְמַלְכֵי הָאֱמוֹרִי,

וְאֶהְיֶה לָהּ לְבַת לְנַחֵם נַפְשָׁהּ
עַל בְּנָהּ, הָעַז בְּאֶחָיו וְהַגִּבּוֹר
בְּכוֹבְשֵׁי יְרִיחוֹ: אוֹתִי, לְבִיאַת־עֻזָּהּ...

מתרחקת לאט ונתקלת בסובך־היונים ההרוס. אפרוחי־תורים מתפלסים באפר. היא מרימה את האפרוחים, יושבת על הסובך ומלטפת אותם

סְפוּנַת־אֶרֶז הָיְתָה אֲרֻבַּתְכֶם
בְּמִקְדַּשׁ־הָאֲשֵׁרָה, שָׁם נוֹלַדְתֶּם,
שָׁם תְּרוּמַת רֵאשִׁית־דָּגָן וַעֲדָשִׁים
נְשֵׁי כְנַעַן, שְׁכוּלוֹת פְּרִי־הַבֶּטֶן,
לָכֶם הֵבִיאוּ לִרְצוֹת פְּנֵי הָאֵלָה;
וִידֵי קְדֵשׁוֹת רַכּוֹת, נוֹטְפוֹת־קְטֹרֶת,
שָׁם סִלְסְלוּ אֶת אַרְגְּמַן מֻרְאַתְכֶם...
כְּמוֹכֶם עַתָּה נָדְדָה הָאֵלָה
וְנָטוּשׁ קִנָּהּ – יְתוֹמֶיהָ אָנוּ,
וּשְׁבוּיִם פֹּה בְּיַד אֵל זָר וְנוֹקֵם...

נושקת לאפרוחים וכְלָה קופאת על אבלה.

חֲיָלים רבים באים דחופים מעֲברי החצר. האחד נגש לפני יהושע

החיל

הַשַּׂר, אֶת עַי לָכַדְנוּ... קָשֶׁה הָיָה
הַקְּרָב וּבְחֵרֶף־נֶפֶשׁ נִלְחַמְנוּ
גִּבּוֹרֵי עָי... הָעִיר שָׂרַפְנוּ.

יהושע מבליג על התרגשותו לבשורה

רַבּוֹת
עוֹד נִשְׁאֲרוּ הֶעָרִים, מִן הַיַּרְדֵּן
עַד יָם הַגָּדוֹל שָׁם וְעַד הַלְּבָנוֹן,
גַּם פַּחַד־אֵל עַל כָּל הַגּוֹיִם נָפַל,

עכן שֶׁקֶט, אַךְ לַעַג מַר מִתְלַחְלֵחַ בִּדְבָרָיו

יָדַעְתִּי, כֹּהֵן, רָגְזְךָ וְאַגָּל־

פְּתָנִים מַר אֶל כּוֹס קָדְשָׁתְךָ תַּרְעִיף:

בְּפִגְעַ בִּי הָאֶבֶן הָרִאשׁוֹנָה,

לְטִיפַּת רָחָב אֶזְכֹּר, רַךְ אֶזְרוֹעָהּ;

הַשְּׁנִיָּה פֹּה אֶל חָזִי כִּי־תִקָּלַע,

וּמַעְיַן־אַהֲבָה רַב לִקְרָאתָהּ תַּה,

הַשְּׁלִישִׁית כִּי קָדְקֳדִי תִמְחַץ, שְׂפָתַי

שֵׁם רָחָב דֹּם תִּלְחַשְׁנָה וְאֶת שֵׁם אֵלִי — —

חֲיִי בְשָׁלוֹם!... צַר בְּאֹהֶל כֹּהֵן,

אַךְ גְּדוֹלוֹת כַּנְפֵי אֵל־יִשְׂרָאֵל, אֵל־

הַמִּדְבָּר, לוֹ עָרַגְתְּ...

פינחס נותן אות לחילים והם מוציאים את עכן מן החצר.

רחב מביטה אחריו

בִּבְנוֹת־יְרִיחוֹ

לֹא הָיְתָה אַחַת יוֹנְקָה צוּף־אֲדָמוֹת

כְּרָחָב, וְלֹא הִשְׂפִּיקוּ לָהּ תַּעֲנוּגֵי

כָּל עִיר־הַתְּמָרִים וְכוֹסָהּ חָסְרָה מִזְגָּהּ,

כִּי כָמְהָה נַפְשָׁהּ שָׁם מֵהֵיכְלֵי־גָזִית

לְפֶלֶא רַב־הָעֹז וַעֲצוּם־הַזְּרוֹעוֹת...

עַד עָכָן בָּא, וַיְהִי לִי זֶה הַלֵּיל

הַקֵּץ לְיוֹם־שְׁרִירוּתִי, וְזֶה הַיּוֹם

שָׂם גְּבוּל לְמֶרְחַק־חַיַּי...

נדמה רגע. פונה אל העם הנאסף בחצר

אִם לֹא יֵשׁ

וְנִשְׁאֲרָה לְעָכָן עוֹד אֵם זְקֵנָה,

אָז אֶקֹּם חֶרְפַּת עָכָן מִידֵי שׁוֹפְטוֹ...

נגשת שוב אל פינחס ואש עיניה תקדית את דמו

וּרְאֵה, הַכֹּהֵן, אֵיךְ בְּאָהָלְךָ אֶשְׁלַו,

וְכָל־אֶבֶן, יַדּוּ בוֹ, גַּם אוֹתִי תִפְצַע,

עַד יָזוּב דָּם עַל צְחוֹר חַמּוּקֵי־בְשָׂרִי...

חושפת מהר את כתפה ושדה.

פינחס אחוז מצוקת־עגבה

תַּמְרוּקִים יֵשׁ בְּבֵיתִי לָסוּךְ בְּשָׂרֵךְ,

וְשִׁפְחוֹת אַרְצֵךְ אוֹתָךְ תְּשָׁרֵתְנָה...

מבליג על תשוקתו רגע ומביט במבוכה על הנאספים... בקול רם, כמתנצל

הֲלֹא כָל־אֵלֶּה עָכָן נִשְׁבַּע לָךְ...

רחב מתעלפת שוב בצעיף, בבוז־נצחון

לֹא נִשְׁבַּע לִי – אַךְ אַתָּה לִי הִבְטַחְתָּ:

כִּי דַע, יָקַשְׁתִּי לְךָ, הַכֹּהֵן, גַּם

נִלְכַּדְתָּ, וְאִם לֹא אֵלֶּה פֹה, חֵי רֹאשִׁי,

בִּמְחִיר זֶה בְשָׂרִי, יָפְיִי זֶה הַטָּמֵא

אֶת חַיֵּי עָכָן אָז מִמְּךָ קָנִיתִי...

פינחס אכול כעס־בָשתו

בְּנַפְשֵׁךְ זֹאת דִּבַּרְתְּ, הַזּוֹנָה...

אל החילים

וְאַתֶּם

לָמָּה תְּחַכּוּ?... מַהֲרוּ אֶת הַבּוֹגֵד

וַעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר צֻוֵּיתֶם: רְגֹם אוֹתוֹ!...

החילים סובבים את עכן להובילו.

רחב מתחננת לפניו

הַכֹּהֵן,
אִם יֵשׁ בְּכֹחֲךָ לְהָמִית אוֹתוֹ –
לְהָקִים שְׁבוּעַת אֱלֹהִים: לָתֵת
לִי דְרוֹר נִמְנַעְתָּ... אִם לֹא אַבְנֵי־טְחוֹן
נָתַתָּ עַל צַוָּארִי פֹּה – הַתֵּל,
עָלָיו יִצָּבֵר שָׁם, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה,
כָּל־גַּרְעִין, רֶגֶב בּוֹ עַל שִׁכְמִי יָעִיק,
וְרוּחוֹ זֶה הָעוֹלָה לֵאלֹהִים
לְנַפְשִׁי יִקְרָא, יַרְגִּיז לֵיל־מְנוּחָתִי...

כורעת לפניו

חֲמֹל עָלַי וּפְדֵה מִמָּוֶת אוֹתוֹ.

פינחס עומד עליה כפוף מעט ופניו לוהטים מחשק זר

הַמֵּת יִשָּׁכַח; עַל מַרְבַדֵּי־קַדְוּ
בְּבֵיתִי יִנְעַם לָךְ הַדְּרוֹר פִּי־שְׁנַיִם...

זוקף את ראשו ומביט אל עכן

אַךְ לִפְדּוֹת אוֹתוֹ עַתָּה – לֹא! חטא־פְּלִילִים
בְּדָם יִמָּחֶה.

רחב קמה מפרוץ וכובשת געל־נפשה מפני מבטי הכהן החושקים; פונה אל עכן ומדברת חרש, לבלתי ישמעו השופטים

כִּי אֲנַסֶּה, עָכָן –
רַק זֹאת הַפַּעַם וְהִיא לִי הָאַחֲרוֹנָה –
הִתְגָּרוֹת עוֹד בַּגֶּבֶר, לָשׁוּר אֵלָיו,
כְּאָז בִּימֵי־נִצְחוֹנִי רַבֵּי־שִׁלְטוֹן...
וְאִם לֹא אוּכַל לִפְדּוֹת אוֹתְךָ, נַעֲרִי,

עכן בקול רם, אשר ישמעו כל העם

אָכֵן, עַמִּי,
מָעַלְתִּי בָךְ: לִי יָקָר מִקְסַם־אָשְׁרִי
מֵחָלְקִי בַז עִם אַחַי אוֹ הַחֲרִימִי
לְאֵל־נִצְחוֹנִי עִיר לְקָרְבַּן־תּוֹדָה;
וְאִם צָפַן אָשְׁרִי רוֹשׁ מִתַּחַת דִּבְשׁוֹ,
עַל מַר־קֻבַּעְתָּהּ אֲעַר אֶת הַכּוֹס
וְלֹא אֶרְגַּן... אל השופטים עַתָּה חִרְצוּ מִשְׁפָּט.

יהושע

אֶת עַמּוֹ עָכַר וְיִכָּרֵת שְׁמוֹ
מֵעַמּוֹ: רָגֹם אוֹתוֹ בָּאֲבָנִים!
בְּקֹדֶשׁ־אֱלֹהָיו הוּא מָעַל — אָהֳלוֹ
וְצֹאנוֹ חֵרֶם לַאדֹנָי!

עכן שְׁלֵו־רוּח, אוחז ביד רחב

וְהִיא?
מִשְׁפָּטָהּ מָה?

פינחס אל הַחַיָּלִים

הַפְרִידוּ אוֹתָם עַתָּה;
מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הוֹצִיאוּהוּ; כָּל
הָעָם יִסְקֹל אוֹתוֹ שָׁם... וְאוֹתָהּ
אֶל אָהֳלִי תָּבִיאוּ; שָׁם תִּשָּׁאֵר,
כָּל בֵּיתִי לְפָנֶיהָ: דְּרוֹר לָהּ עָרֵב...
וּנְקִיִּים אָנוּ מִשְּׁבוּעָתוֹ זֹאת,
וּבְרֹאשָׁהּ דָּמָהּ, אִם אֶת־בֵּיתִי תֵּצֵא...
הַקְּדֵשָׁה, זִכְרִי אֵלֶּה לָּךְ...

עכן מרים את ידו להשבע

בְּשֵׁם הָאֵל —

אֵל עַם־יִשְׂרָאֵל, לוֹ מִנְּעוּרַי עַד

הַיּוֹם הַזֶּה עָבַדְתִּי – בִּשְׁמוֹ

עָרַבְתִּי לָהּ חַיֶּיהָ...

פינחס אש זרה מתלקחת בעיניו

לֹא נְחַלֵּל

אֶת שְׁמוֹ, נִשְׁבַּעְתָּ בּוֹ – לְשִׁפְחַת בֵּיתִי

אֲשִׁימָהּ.

רחב זקופת־גאון

עוֹד לִי נִשְׁבַּע דְּרוֹר...

פינחס מביט בעיני־זעם אל עכן.

עכן מביט רגע אל רחב ובקול עז

נִשְׁבַּעְתִּי.

פינחס אכול־קצף

פַּעֲמַיִם שְׁמוֹ נָשָׂאתָ לְבַת־הַזִּמָּה,

אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא אִישׁ אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא:

אַךְ אֶחָד הוּא הַמָּוֶת — לֹא יִשָּׁנֶה

לְאִישׁ פַּעֲמַיִם... מִשְׁפַּט־מָוֶת לָךְ.

אל יהושע

שַׂר, חֲרֹץ!

יהושע קם וכל השופטים אחריו

שִׂים כָּבוֹד, בְּנִי, לְאֵל

יִשְׂרָאֵל וְתֶן־לוֹ תוֹדָה.

אֲנִי נִשְׁאַרְתִּי.

אלדד

מַה־תַּרְשִׁיעַ, עָכָן,

אֶת נַפְשְׁךָ וּלְבִלְתִּי הוֹעִיל לָהּ?

עכן עומד קשה־פנים לפני שופטיו ודבריו עזים

מַדּוּעַ פָּנַי תִּשָּׂא פֹּה וַתַּחְפֹּץ

לְגַל עָלֶיהָ חֵטְא וְהִיא נְקִיָּה?

הָאֱמֶת לְךָ אָמַרְתִּי...

קרב לאט אל רחב ומרים את הצעיף מעל פניה החורים

אִם הִיא אָשְׁמָה,

אָז אָשַׁם אֱלֹהִים בְּחָטְבוֹ זְרוֹעוֹת־

הַשֵּׁן הָאֵלֶּה לָהּ וּבְנָסְכוֹ צַלְמָהּ,

וּבְהַעֲלוֹתוֹ אֵשׁ הֲרַת־נִצָּחוֹן

בְּעֵינֵי אִשָּׁה?... לִי תוֹצִיאוּ מִשְׁפָּט,

לֹא לָהּ – נְקִיָּה הִיא...

פינחס בקצף־קנאתו

בַּשִּׁטִּים אִנָּה

הָאֱלֹהִים לְיָדִי כְּבָר לְקַנֵּא

אֶת שְׁמוֹ בִּבְנוֹת־כְּנַעַן, טְמֵאוֹת־זִמָּה,

בֶּן יָקֹשׁ לָנוּ צָר – אִם לֹא כְזִמְרִי,

שֶׁזָּנָה שָׁם אֶת הַמִּדְיָנִית, עָכָן,

וְאִם לֹא כְּכָזְבִּי רָחָב?... הַאֲפַגֵּר

לִנְקֹם בָּם נִקְמַת אֱלֹהַי – לַמָּוֶת

חָרַצְתִּי אֶת מִשְׁפָּטָם!

וְאַל תָּשֵׂם דָּם עָלֵינוּ, דַּם־אָח נָקִי,
הַאֱמֶת זֹאת הַשְּׁמוּעָה הִגִּיעַתְנוּ:
בְּתָא סְגוּר־הַחוֹמָה, עַב־הַכְּתָלִים
וַאֲטוּם־חַלּוֹנוֹת, חֶרֶשׁ הִצְפִּינַתְךָ
וַתַּעַשׂ בִּלְהָטֶיהָ עַד הִתְבַּלְּעוּ
בְּךָ חוּשֶׁיךָ כֻּלָּם וְלֹא שָׁמַעְתָּ
בְּמֶשֶׁךְ הַיּוֹבֵל – וַתִּשָּׁאֵר אֶצְלָהּ?

עכן

בְּתָא הַנִּשְׁקָף מִן הַחוֹמָה, בְּעַד
חַלּוֹנוֹת פְּתוּחִים אֶל הַיַּרְדֵּן, בָּא
לִי קוֹל הַשּׁוֹפָר, קוֹרֵא מִן הַמַּחֲנֶה
וּמַבְהִיל בִּי לָשׁוּב – אֲנִי נִשְׁאַרְתִּי.

אלדד

הַאִם לֹא קָסְמָה לְךָ וַתִּסְגֹּר פִּתְחָהּ,
לְבִלְתִּי תֵּת לְךָ לָצֵאת?

עכן

הִיא פָּתְחָה דַּלְתָּהּ,
וְאִישׁ לֹא עָצַר בִּי מֵחֵיל־הָאוֹיֵב –
אֲנִי נִשְׁאַרְתִּי...

אלדד נבוך מעט, אל השופטים

קָסְמָה לוֹ...

עכן

בְּשֵׁם

כָּל־קָדוֹשׁ לִי וְיָקָר פָּצְרָה בִּי
לַעֲזֹב הָעִיר בְּטֶרֶם עָבַר מוֹעֵד –

פינחס

מַה־תֵּדְעִ?

החיל

בַּהֲרֹס הַצָּבָא אֶל הַחוֹמָה, רִאשׁוֹן

פָּרַצְתִּי אֶל הַמִּגְדָּל. שָׁם, בְּתָא,

פְּרוּעַ־שֵׂעָר, עָמַד עַל הַקְּדֵשָׁה

וּבְיָד אַמִּיצָה נוֹפֵף אֶת חֲנִיתוֹ

לְהָגֵן בַּעֲדָהּ...

פינחס

הוֹבִילוּהָ הֵנָּה.

חַיָּלִים מוֹבִילִים את רָחָב, לבושה בגדי־כְהֻנָּתָהּ הלבנים וצעיף על ראשה.

מִי אַתְּ?

רחב

הָיִיתִי קְדֵשָׁה לָאֲשֵׁרָה

וּבַת לִירִיחוֹ.

אלדד

אֶת אָחִינוּ עָכָן

פִּתִּית לְמַעַל.

רחב

שֶׁקֶר! יַעַן כִּי הָאִישׁ

אִם נִפְתָּה לִי.

פינחס נותן אות להביא את עכן. החַילים מפַתחים את אסוריו והוא מובל לפני שופטיו.

אלדד מורה על רחב

תֵּן תוֹדָה עַתָּה, עָכָן,

רַק חֶרְפַּת־בֵּיתוֹ גְּמוּל לְפַחְדּוֹ יִהְיֶה.

פינחס

לְשׁוֹן־הַזָּהָב וְאַדֶּרֶת־שִׁנְעָר,
מְצָאנוּם אֶצְלוֹ, עֵדִים הֵם, כִּי לֹא
מִפַּחַד־חֶרֶב נָס, אַךְ תַּאֲוַת־הוֹן
הֵסִיתוֹ לִמְעֹל.

עתניאל

אֶזְכֹּר עוֹד: מֵהוֹד
יְרִיחוֹ רוּחוֹ פָּעֲמָה וַתָּחָס
עַל זֶה הַיְקָר, הַמְּחֻרָם פֹּה, עֵינוֹ.

אלדד

אֵשׁ זָרָה אָז עוֹרַרְתָּהּ: לֹא הִסְכִּינָה
עִם רַהַב הַבְלֵי־שָׁוְא, הִסְכִּינוּ אָנוּ;
וְלֹא מֵחָשְׁקוֹ הוֹן־הַחֵרֶם מָעַל,
אַךְ נִפְתָּה לֵב הָאִישׁ לַיְקָר הַזָּר...

פינחס בקנאתו

עַל־זֹאת עוֹד יִכְבַּד פִּשְׁעוֹ: לֹא אֶת עָשְׁרָם
לְבַד בְּלִבּוֹ חָמַד – עֵינָיו תָּרוּ
לְהוֹד־הַטָּמֵא וְלַהֲדַר־הַפִּגּוּל,
אֲשֶׁר לְאַבְּדָם עַם־יִשְׂרָאֵל צֻוָּה.
בֶּן־מָוֶת הוּא!

אלדד

עוֹד עֵדִים יֵשׁ.

מן העם יוצא חַיָל ומתיצב לפני השופטים.

נִדְבַּרְנוּ, עוֹד בְּטֶרֶם תָּבוֹא שֶׁמֶשׁ,
הִפָּגֵשׁ שׁוּב בִּמְבוֹא הַמִּקְדָּשׁ... הוּא
לֹא בָא וָאָשׁוּב אֶל הַמַּחֲנֶה לְבַדִּי.

פינחס

הַאִם לֹא נִסָּה לְפַתּוֹתְךָ אַתָּה
לַמָּעַל?

עתניאל

לֹ

פינחס

וּזְמָמוֹ זֶה לֹא גִלָּה
לְךָ בָּעִיר?

עתניאל

אַף שֶׁמֶץ... אָמְנָם הָיָה
לְבָבוֹ סָר וְנִרְגָּשׁ מְאֹד.

פינחס

אֵין שָׁלוֹם
לָרָשָׁע, מִמַּחְשַׁבְתּוֹ יִרְגָּז: זֶה לִי
הָאוֹת, כִּי לֹא מֵאֵחֲרוֹ הַמּוֹעֵד –
וּבְטֶרֶם צֵאתוֹ סָגְרוּ אֶת הַשַּׁעַר –
לֹא שָׁב – מַחְשֶׁבֶת־בֶּגֶד קִנְּנָה בּוֹ:
וְזֶה מִשְׁפָּטוֹ מִשְׁפַּט־בּוֹגֵד.

אלדד

אוּלַי
לְבָבוֹ רַךְ וּבְתוֹךְ הָעִיר הִסְתַּתֵּר
עַד יֶחְדַּל קְרָב, וְלֹא דִין־בּוֹגֵד לוֹ,

הָאֵבֶל לוֹ, אֲשֶׁר עַל רְכָסְךָ
בִּזְרוֹעוֹת אֵל, לְשִׁיר מֶרְחַקָּיו נִשְׁמַע,
אֶת מוֹתוֹ יָשַׁן...

אלדד

יָקִים אֱלֹהִים
עוֹד נָבִיא לְיִשְׂרָאֵל... יִשְׁפְּטוּ
הַכֹּהֲנִים בְּטֶרֶם בָּא, וּבְאֵשׁ
דְּבַר אֱלֹהָיו אֶת מִזְבְּחוֹתָם יִתֹּץ...

יהוֹשֻׁעַ, הכהנים והשופטים באים. יושבים על העמודים ההרוסים.

יהושע

שִׁמְעוּ,
הַשּׁוֹפְטִים! נְבָלָה נָפְלָה בְּיִשְׂרָאֵל:
כִּי זֶה הָאִישׁ הַנִּשְׁפָּט, עָכָן לְבֵית
הַזַּבְדִּי, עָכַר עַמּוֹ וּבַחֵרֶם,
בַּקֹּדֶשׁ לַאדֹנָי, אֶת יָדוֹ שָׁלָח..
וְעַתָּה פִּרְשׁוּ מַה־יֵּעָשֶׂה לּוֹ.

פינחס

הַגִּישׁוּ אֶת הָעֵדִים הֵנָּה...

מן הקהל הנאסף בין השדרות יוצא עתניאל.

אַתָּה
הָלַכְתָּ עִמּוֹ לַחְפֹּר אֶת הָעִיר,
וּלְבַדְּךָ שַׁבְתָּ – אֵיפֹה נִשְׁאַר עָכָן?

עתניאל

לֹא אֵדַע. שִׁלְשׁוֹם, כִּי נִפְרַדְנוּ פֹּה,

וְעַל חַטְאוֹת בֵּית־יִשְׂרָאֵל מִשְׁפְּחוֹתֵיהֶם
יְכַסּוּ.

מידד

כֵּן דִּבַּרְתָּ: אֵלֶּה כֻלָּם,
הַקִּנְאָה לֵאלֹהִים אֶת בְּשָׂרָם תֹּאכַל
וּכְנָמֵר יֶאֱרֹב מִן הַסּוּף לְטַרְפּוֹ,
כֹּה יִצְפְּנוּ לְנֶפֶשׁ אָדָם חוֹטֵא.

אלדד

וְהוּא כְּאוֹמֵן אֶת־הַיּוֹנֵק נָשָׂא
אוֹתָנוּ; וְאִם עֲיֵף־הַיְשִׁימוֹן כָּשַׁל
הָעָם וַיִּלֶן, כְּמַה נְוֵה־הַשַּׁלְוָה
וּבִטְחַת־גּוֹי וְשִׂבְעַת דָּגָן, תִּירוֹשׁ -
לְנַפְשׁוֹ הֵבִין, וּמִשְׁפָּטוֹ הֵבִיא
לִפְנֵי הָאֱלֹהִים לְשַׁכֵּךְ אַפּוֹ...
כֹּה עַל הַגְּבוּל בֵּין עָם וֶאֱלֹהַּ עָמַד,
כְּגוֹאֵל רַב וּכְנָבִיא עַז־הַמִּשְׁפָּט,
וְחֶסֶד־אֵל מֵעֵינָיו קָרַן תָּמִיד.

מידד

וְאִם מֵעֹז נִצְחוֹנוֹ אָצַל לָנוּ
וְיַד־אֱמוּנָה יָרְשָׁה חֶרֶב־אוֹנוֹ –
בְּלוּחוֹת־אֶבֶן קָפְאָה דִּבְרַת־אִשּׁוֹ,
וְרוּחַ־אֵל בַּאֲרוֹן־הַקֹּדֶשׁ חָנוּט...
הַר־הָעֲבָרִים! רַבִּי תִּקְוַת־עָתִיד,
עֲזַבְנוּ אוֹתְךָ וּלְמוֹלֶדֶת־אָבוֹת
דַּרְכֵּנוּ שַׂמְנוּ – אַךְ מִמֶּנָּה גָּדוֹל

רָז אֶחָד יֵשׁ וּבְאִשּׁוֹ נִשְׂרְפָה
יְרִיחוֹ, מֹף וְנִינְוֵה תִּשָּׂרַפְנָה;
וְהוּא צַח־בָּהִיר יָהֵל אֶת עֵינֵיהֶן,
כְּזָרְחוֹ כְּבָר עַל אַבְנֵי־פִּנּוֹתֵיהֶן,
וְשׁוֹקֵט כֹּה... אוֹ אוּלַי נִשְׂגָּב הוּא,
רָז־אֱלֹהִים זֶה, עַל־כָּל־אֵלֶּה יַחַד?...

יוצא. אלדד ומידד השופטים באים.

מידד

בְּאָחִיו אִם אִישׁ יַשֶּׁה פִּקְדוֹן־כַּסְפּוֹ
אוֹ רִיב־מִשְׁפָּחָה כִּי יָבִיאוּ לָנוּ,
וְנֵדַע לִשְׁפֹּט – אוּלָם מִשְׁפַּט נֶפֶשׁ,
לְעַמָּהּ אוֹ לָאֵל כִּי חָטֹא תֶּחֱטָא,
אִם יֻגַּשׁ לָנוּ – מִשְׁפַּט אָח וְאָדָם,
כַּיּוֹם הַזֶּה בִּירִיחוֹ, אָז רַק נֵדַע,
מַה־נֶּעְדַּר לָנוּ הוּא...

אלדד

לֹא! כִּי כָל־יוֹם,

בִּקְרֹא הַכֹּהֲנִים לָעָם בַּשּׁוֹפָר,
וְעַל פֶּתַח אֹהֶל־אֵל, עַל שְׂפַת־הַכַּרְכֹּב
לַמִּזְבְּחוֹת, הַנּוֹדְפִים אֵדֵי־חֵלֶב,
יְשַׁנְּנוּ תוֹרָתָם, וְעוֹד הַבַּד
סְפוּג־הַדָּם יְכַס מָתְנֵיהֶם – אֶת
בֶּן־עַמְרָם אֶזְכֹּר וְאֶת הָעָם הַנֶּעֱזָב...
הֲלֹא עוֹד מְעַט בְּבוֹאוֹ לְהִתְנַחֵל
בְּמוֹלַדְתּוֹ, וַיְהִי כְּמִסְפַּר כַּרְסֵי
הַכֹּהֲנִים שָׁם מִסְפַּר מִזְבְּחוֹתָיו,

עכן באותה השלוָה

בְּשֶׁקֶט זֶה, הַמְּרוֹמָם עַל
כָּל מֶרֶד, שֻׁלַּם לִי הַכֹּל... הֲלֹא
אָמַרְתָּ: גַּל אֶת־אָחִיו הָדֹף יֶהְדֹּף,
מֵהֶם וְהָלְאָה יִשְׁטֹף דָּכִי הַנָּהָר –
אֲבָל עוֹד יֵשׁ, הַכֹּהֵן, דָּבָר וְהוּא
גַּם מֵהַנָּהָר וְדָכְיו נִכְבָּד...

הכהן המצרי קולו כקול הנאבק על עברי שאול

מַה־זֶּה?

עכן

הַחוֹף...

הכהן נרתע כמעט וראשו מורד לארץ.

החיל נגש והודף את הכהן

הַמִּצְרִי, לֵךְ עֲבֹר מִזֶּה,
הַשּׁוֹפְטִים בָּאִים... שָׁב לעֵבר ימין.

הכהן המצרי בפנותו ללכת

אַתָּה, אֵל־הַפְּלָאוֹת!
עַל חָרְבוֹת עִיר וְאָדָם תִּצְעַד גֵּא
וְאֵין חֲנִינָה פֹּה לִנְקַם־זַעְמְךָ,
וּבְסַעַר־חֵמָה תַּשְׁמִיד חַיֵּי־דוֹרוֹת –
הָהּ, מַה־שְּׂנֵאתִיךָ, אֱלֹהִים הַנּוֹקֵם! –
וּפִתְאֹם בְּלֵב הַבּוֹגֵד מִשְׁכַּן־רַחֲמִים
בָּחַרְתָּ לְּךָ וַתִּפְרֹשׂ כְּנַף־הַסְּלִיחָה...

עומד במבוא החצר, נושא עיניו אל חרבות יריחו ואל השמש הדורכת ממזרח

וָאֶשְׁמַע קוֹלוֹ לֹא מִמּוּסַר כֹּהֵן,
הַנּוֹשֵׂא חוֹב, מֵעוֹלָם לֹא לְוִיתָיו;
גַּם לֹא מֵאִמְרַת נָבִיא צְרוּפַת־אֵשׁ,
הַמְדַבֵּר לִי בְחָזוֹן רַב־תַּעֲלוּמָה,
קוֹל־סְלִיחָה אֶשְׁמָע... הוּא, הַפּוֹקֵד עָוֹן
וְשָׂם לוֹ זְבוּל בְּעַרְפְּלֵי־מְרוֹמִים,
וְקִנְּאוּ לוֹ כָּל שׁוֹפְטֵי פֹה כַּיּוֹם –
מֵחֶבְיוֹן־סִתְרוֹ עַתָּה נִגְלָה לִי,
וְנִכְנְפָה הַנֶּפֶשׁ הַחוֹטֵאת
בְּצֵל הָרַחֲמִים...

הכהן המצרי אל נפשו

עוֹד מְעַט וְיָבֹאוּ
וּבְקִנְאַת־אֵל יוֹצִיאוּ מִשְׁפַּט־אָח
וְיִרְחֲצוּ מִדָּמוֹ אֶת יְדֵיהֶם...
הַצֶּדֶק, צָעִיף לוֹ, בּוֹ יִתְכַּס תָּמִיד:
כֹּה פָקַד אֵל, כֹּה יִדְרשׁ כְּבוֹד הָעָם –
הַחֵטְא, גְּלוּי־פָנִים, בְּאֵשׁ וּבְדָם הוּא נִכְתָּם,
עַל־כֵּן בַּמִּשְׁפָּט הוּא יִכָּשֵׁל...

מביט נדהם אל עכן, הנשען שוקט־חולם אל העמוד; פתאם משתער על עכן

כִּי

מַדּוּעַ שְׁלֵו אַתָּה כָּכָה – אַתָּה,
הַנִּרְדָּף?... דְּמֵי יִצְעֲקוּ לָעֹשֶׁק,
וּמֶרֶד רַב בִּבְלִי־אוֹן יַקְדִּיחַ קִרְבִּי:
וַאֲנִי לַמֶּרְחָק וְלַחַיִּים פְּתוּחָה
עוֹד דַּרְכִּי...

גְּמָלַתְךָ בַּעֲדוֹ... מִי הָאִישׁ וְיִשְׁפֹּט:
מִשְּׁנַיִם אֵלֶּה מָה הַנִּכְבָּד יוֹתֵר.

עכן

צָדַקְתָּ: לֹא נִחַמְתִּי עַל הַתְּמוּרָה...

שותקים שניהם רגע.

אַךְ מַה־מִּמֶּנִּי לָקְחָה עוֹד, כִּי תֹאמַר
אֲשֶׁר נָתַתִּי יוֹתֵר?

הכהן המצרי

בְּקִנְיָנוֹ
כַּטּוֹב בְּעֵינָיו יַעַשׂ אִישׁ; בִּכְבוֹדוֹ
גַּם עַמּוֹ יַחַד... כְּבוֹד הָעָם מִמְּךָ
יִדָּרֵשׁ.

עכן אינו נעלב; בקול שוקט

כְּבוֹד הָעָם?... הַאִם גִּלִּיתִי
בִּמְחִיר אַהֲבָתִי־אָשְׁרִי סוֹד לְאוֹיְבוֹ
וְאִם שְׂרוֹךְ־נַעֲלוֹ נִפְקַד?... חַיַּי אָנִי
שִׁלַּמְתִּי...

הכהן המצרי דבריו, ללא אמונה, ללא התלהבות ורגש, חותכים כאִזמל קר וחד

וְאִם עַל כְּבוֹדוֹ, הוֹנוֹ יָגֵן
הָעָם – אֶת נַפְשְׁךָ לָאֵל חִיַּבְתָּ...

עכן כֻּלּוֹ התלהבות רבת־בטחון

לָאֵל?... הוּא קָרוֹב עַתָּה לִי בְּחָטְאִי
מִכָּל הַיָּמִים, לוֹ נִקֵּיתִי... אֵלַי
מִכְּאֵב־הַחֵטְא רִאשׁוֹנָה עָנָה לִי,

בְּדַרְכִּי אֶל הָאֵל מְצָאתִיךָ תָּמִיד,
הָאִשָּׁה... מִי לִי יַגִּיד, אִם תָּסֹלִּי
אוֹ תִגְדְּרִי הַדֶּרֶךְ אֵלָיו...

החַיָל תמה לדברי האיש. אנשי־צבא באים, מובילים את עכן.

החיל

הִנֵּה
הוּא מוּבָל... מַהֵר סוּר מִזֶּה, הַזָּר...

אנשי־הצבא אוסרים את עכן אל אַתִּיק בירכתי הבימה ועוברים יחד עם החַיָל אל העֵבר השני.

הכהן המצרי מכיר בעכן את העמלקי ונגש אליו

הַאַתָּה זֶה?

עכן

כֵּן. שׁוּב נִפְגָּשְׁנוּ...

הכהן המצרי

אַתָּה
בַּכּוֹבְשִׁים פֹּה – וּבוֹגֵד...

עכן בצחוק מר

אָח לַכּוֹבְשִׁים
וּלְבַת־הָאוֹיֵב שְׁלַל־נִצְחוֹנִי אֶתְנֶן
הֵבֵאתִי.

הכהן המצרי פניו הערים מתעלפים שוב בשויון־נפש מֻחלט; אין זיז ואין רטט בקולו, וכלו כאיש הצומד מרחוק, בטוּת בגדרו וסוקר הכל

לוּ רַק זֹאת, לֹא יוֹתֵר, לָהּ
נָתַתָּ: שְׁלַל־נִצְחוֹנְךָ – רַב הַמְּחִיר

בָּאֵלֶּה תִקֹּם...

החיל פונה אל הכהן

זוֹרְעִים מֶלַח הֵם

עַל אַדְמַת יְרִיחוֹ: אוֹת לְשִׁמְמוֹת־נֶצַח,

וְקִלְלַת עָם וָאֵל לָזֶה שֶׁיָּבֹא

וְיָשׁוּב לָחֹן טֻמְאַת שִׁמְמוֹתֶיהָ

בְּגַרְזֶן אוֹ בָאֵת...

הכהן המצרי מבליג על התרגשותו

אִם הוּא, אֲשֶׁר

לוֹ מִשְׁפַּט־אָח, יִשְׁפֹּךְ דָּמוֹ עַתָּה –

הֲיֵשׁ כִּי הִיא תִנָּקֶה?

החיל שותק והוכך בדעתו, אך תשוקת־הדבור גוברת עליו

יָפָה הִיא

לִמְאֹד, וְאִם תִּמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אַחַד

הַשּׁוֹפְטִים אוֹ הַכֹּהֲנִים וְתֶחִי...

מוסיף חרש

שָׁמַעְתִּי, כִּי בַחֲקֹר הַכֹּהֵן אֶת

הָעֵדִים תְּמוֹל, בְּלִבּוֹ חָמַד אוֹתָהּ...

הכהן המצרי לנפשו

לֹא שָׁוְא בָטַחַתְּ בּוֹ, הַקְּדֵשָׁה: כְּמְרֵי

הַבַּל וְהָאֲשֵׁרָה עָבְדוּ לוֹ,

וְעוֹבְדֵי אֵל־הַמִּדְבָּר, רַב־הַקִּנְאָה,

גַּם־הֵמָּה יַחְמְדוּ בַסֵּתֶר אוֹתוֹ...

מוסיף לאט, כמבקש פתרון רב

החיל

לא!

כִּי רֹאשׁ בֵּית־אָב וְשַׂר בְּשִׁבְטוֹ הוּא,

וּלְאִשָּׁה נִפְתָּה; שָׁכַח מִצְוַת אֵל

וַיִּשְׁלַח יָד בַּחֵרֶם... בְּדָם עֲוֹנוֹ

יְכֻפָּר.

הכהן המצרי כשואל לתמו

וְהִיא – הֶתְפְשׂוּ אוֹתָהּ?

החיל

אוֹתָהּ

בַּשְּׁבִי לָקַחְנוּ...

רואה קבוצת אנשים עוברים בקצה חשדרות על־יד השער

רְאֵה, מִי אֵלֶּה הֵם,

הָעוֹבְרִים שָׁם בַּלָּאט

מביט אל ירכתי החצר להבחין בהולכים.

הכהן המצרי לנפשו

כִּי רָחָב הִיא,

הַדָּבָר נָכוֹן לִי... עַל־פְּנֵי חֳרָבוֹת,

עַל עִיֵּי מִקְדַּשׁ־הָאֲשֵׁרָה צִיּוּן

לְחֹסֶן מְגָר הִיא נִצֶּבֶת עַתָּה:

יְרִיחוֹ צִוְּתָה לָהּ נְקַם־הֲדָרָהּ

בְּכוֹבְשִׁים פְּרָאִים... לֹא בְכֹחַ־נֶשֶׁק,

וְלֹא בְקִלְלַת־אֵל יְרִיחוֹ תִּקֹּם –

בְּיִפִי בַּת־טִפּוּחֶיהָ, כְּלִילַת־חֶמְדָּה,

בְּרֹךְ שֶׁעֶדֶן יוֹבְלִים מִתַּמְרוּקֵי

תְּמָרֶיהָ וְדוֹרוֹת בּוֹ הִשְׁקִיעוּ אוֹנָם –

וּכְבָר הָעָם מִתְאַסֵּף מֵעֲבָרָיו –
הֲנָפַל דָּבָר פֹּה?

החיל סוקר אותו בחשך

מַה־לְּךָ כִּי תִשְׁאַל,
הַזָּר...

הכהן המצרי

אַל תִּרְגַּז... עוֹבֵר־דְּרָכִים אָנִי...
וְיֵשׁ כִּי אֶמְצָא מָלוֹן לִי בְּאֶרֶץ
רְחוֹקָה, וְהָיָה שָׁם כִּי יִשְׁאָלוּנִי
לְכָל הַקּוֹרוֹת אוֹתִי, וְסִפַּרְתִּי
לָהֶם אֶת־כֹּל רָאִיתִי וּמְצָאָתְנִי.

החיל שמח לקראת חברת איש וקול־דברים בדמי האפלה שמסביב

אָז טוֹב לְךָ לְבַשֵּׂר בֵּין הָעַמִּים
אֶת נִצְחוֹן עַם־יִשְׂרָאֵל וֵאלֹהָיו,
מְגַלּוֹת חֶרְפַּת בְּנוֹ, הַנִּשְׁפָּט פֹּה
כַּיּוֹם...

הכהן המצרי

מָה עָשָׂה?

החיל

בָּגַד בֵּאלֹהָיו
וּבְעַמּוֹ; וּבְנִאוּפֵי קְדֵשַׁת כְּנַעַן
אֶת כְּבוֹדוֹ הֵמִיר.

הכהן המצרי

בֶּן־אֲסַפְסוּף!

לוּ נֶצַח תִּלְהַט, אוּדִי, עַד וּמִכְשׁוֹל
לְדוֹרוֹת עָתִיד, שׁוֹפְעֵי־אוֹן, הַבָּאִים
לְהָקִים מִבְצַר־חָסְנָם: קַר וּמְרַבֶּה
אֶל נַפְשָׁם תָּצִיץ אָז, עַד תִּרְעַד יָדָם,
אֲשֶׁר תְּטוּחַ עוֹד הַיְסוֹד, כִּי פִתְאֹם,
לְאוֹר־שַׁלְהַבְתְּךָ הַקּוֹפֵא־שׁוֹמֵם,
עֵין רוֹחָם תַּחַז בֶּדֶק סָתוּם, נֶעְלָם
בְּמִפְעַל־רָהְבָּם, בֶּדֶק רַב, אֲשֶׁר
בְּטִיחַ וּבַגֶּפֶס לֹא יִסָּכֵר,
וּמִמַּחְתַּרְתּוֹ יִלְעַג לְכָל מָלֶט...
וְזָנְחוּ אִישׁ אֲנָכוֹ וְכֵילַפּוֹ,
וּגְבוּבֵי־תִקְוָה דֹּם יָרִימוּ אוֹתְךָ,
לְמִקְדָּשׁ רִאשׁוֹן שָׂרִיד וּלְאֵל־קְדוּמִים,
וְזֵכֶר־קֹדֶשׁ עַל־פְּנֵי דַרְכֵי־מֶרֶד...

הולך לעֵבר ימין ונתקל בחַיָּל.

החיל נעור מתרדמתו, גודר את הדרך בעדו

עֲמֹד!... הֲלָנוּ אָתָּה?

הכהן המצרי

מִצְרִי אָנִי.

צְפוֹנָה דַּרְכִּי אָעֻשׂ.

החיל מפנה דרך

כַּהֵר לֵךְ,

עֲבֹר מִזֶּה...

הכהן המצרי פונה ללכת וסב

עוֹד טֶרֶם זָרְחָה שֶׁמֶשׁ

עֲלִילָה שְׁלִישִׁית

דמדומי־שחר על־פני חרבות יריחו.

החצר החיצונה למקדש האשרה אשר בעלילה הראשונה. עמודי־השיש מנֻפצים, ראש הַשָּׂעיר כרות, שובך היונים נטוש לארץ והַשַּׁער הרוס.

בליטי החומה עשֵׁנים מרחוק והררי־מואב, מעֻרפלי שחר ועשן, נשקפים בכל גאונם.

על־יד פסל השעיר עומד חַיָּל עברי נשען על כידונו. משמאל בא הכֹּהן המצרי.

הכהן המצרי אינו מרגיש בתוך אפלת־הדמדומים בַּחַיָּל, פוסע לאט ומחַטט במקלו המעֻקל באפר חרבות המקדש. חושף פתאם אוד עשֵׁן, נצב עליו ארֻכּות ומדַבּר לנפשו

אַל יִדְעַךְ אַחֲרוֹן שְׁבִיבְךָ, אוּד־הַקֹּדֶשׁ,\
וּלְדוֹרוֹת פֹּה יָקוּמוּ תַּגִּיד אִשּׁוֹ\
עֲלִילוֹת אֵלִים, קָרְסוּ בְּמִקְדְּשֵׁיהֶם,\
וְיוֹצְרֵי אוֹר, בְּדְלֵקֶת חָרְבָּן אֻכְּלוּ,\
וַיִּהְיוּ אֵפֶר דַּק – שַׁלִּיטֵי שֶׁמֶשׁ;\
וּתְסַפֵּר עַל מִזְבֵּחַ, בֵּין רִצְפּוֹתָיו\
דַּם־אִשָּׁה לָחֲכָה שַׁלְהֶבֶת לְשׁוֹנְךָ;\
עַל מַחְתַּת־זָהָב, מְקֻטֶּרֶת שְׁחֵלֶת,\
וְעַל כֹּהֲנִים, לְבוּשֵׁי בוּץ וּתְכֵלֶת,\
בְּמֶלְקְחֵי־הַפָּז מֵאוֹרְךָ לָקְחוּ\
לְהַעֲלוֹת נֵר־הַתָּמִיד צַח־הַשָּׁמֶן...

מניף את האוד החרוך

בּוֹעֶרֶת!...

הדלת נפתחת ברעש ואיש־צבא ישראלי פורץ החדרה וחרבו שלופה.

עכן מְפַכֵּחַ משכרונו העז

אֵל יִשְׂרָאֵל!...

שולף את חניתו ומֵגן על רחב.

מִגַּנֵּי יְרִיחוֹ, נוֹדְפֵי בֶּשֶׂם טָלוּל,
בַּתְּמָרִים לִי נִשְׁקֶפֶת כְּמַלְכָּה בּוֹצְרָה
רִמּוֹנֵי שְׁקִיעַת־פָּז אֶל טַנְאֵי־גֹּמֶא...

רחב כל יצוריה מרתקים מפחד
רְאֵה, כִּידוֹדֵי־אֵשׁ...

עכן נכנף בזרועותיה
בְּהֵיכָל סְפוּן־אֲרָזִים
כּוּשִׁיּוֹת סְכוּ זְרוֹעֵךְ וּלְבֶן־שַׁדֵּךְ
בְּרֵאשִׁית שַׁמְנֵי־מֹר מֵאַגְּנוֹת־זָהָב...

רחב נחשולי קר וחם מזעזעים את גוה
קוֹל תְּרוּעָה אֶשְׁמַע, אֶרְאֶה הַסֻּלָּמוֹת
מֻצָּבִים לַחַלּוֹנוֹת...

עכן דבריו מקטעים, כדברי האיש הלוגם בצמאונו מים חיים
... אֶת פִּרְדָּתִי
הִכֵּיתִי לְהַטּוֹתָהּ דֶּרֶךְ יְרִיחוֹ,
בְּטֶרֶם יָבֹא זָר מִמַּחֲנֵה אַחַי,
וְיִכְבֹּשׁ אוֹתָךְ לוֹ...

רחב מתעלפת, רק שפתיה דובבות חרש
גִּבּוֹרִי...

בחדר אפלת־דמי; שני גופים חבוקים, ונשימתם עזה לוהטת. פתאם יגדל השאון עד־מאד, החלונות נפצים, מהמסדרון עולה קול המלה רבה.

רחב נעורה פתאם וקופצת ממקומה, אחוזה פחד־מות
יְרִיחוֹ

עכן מהדקה אליו

יוֹם מָחָר?... אוֹתוֹ וְכָל

הַבָּאִים אַחֲרָיו עוֹד – בַּלַּיִל הַזֶּה

שִׁלַּמְתִּים: בְּלֵילֵךְ, רָחָב...

רחב קולה חנוק מדמעות

אִם אֵין אִשָּׁה

לְךָ שָׁם, אֵם אוֹ אָחוֹת?

עכן

מִדְבָּר שָׁם,

וְסַלְעֵי־דְמִי וּשְׁרַב־הַחוֹל הָאוֹכֵל,

וְחֵקֵי־אֵל וְדֶרֶךְ אַחַת פְּתוּחָה,

שָׁם תִּפְגַּשׁ אָח אוֹ צָר, אַךְ אֵין אִישׁ עוֹבֵר

לְתֻמּוֹ דַּרְכּוֹ וְיַסֵּב אֶת הַמַּחֲנוֹת...

מַה־לִּי עֲזַבְתִּי שָׁם בֵּין צְחִיחֵי־לַהַט?

פֹּה מַעְיַן־הָרִים מֵקִיר מַיִם חַיִּים,

וּשְׂפָתַי, פְּרוּמוֹת־עֶרְגָּה, נִצְמְדוּ

בְּצִמְאוֹן־אֵשׁ אֶל גְּדוֹתָיו קְרִירֵי־רְוָיָה –

פֹּה צֵל וָרֹךְ וָאַתְּ...

הנרות כבו כֻלם, רק אור הסהר ופלדות הדלקה נשקפים בעד החלונות

רחב

הַאִם לֹא זָרָה

עַד־עַתָּה לְךָ הָיִיתִי – עַד הַלַּיִל?

עכן

לִי זָרָה אָתְּ?... עוֹד תְּמוֹל בְּמִדְבַּר־מוֹאָב,

אַחֶיךָ קוֹרְאִים לָךְ... עוֹד עֵת לְהַצִּיל
אֶת שְׁבֵינוּ כֹּה מִנִּקְמַת אוֹיֵב פֶּרֶא;
הַחוֹמָה מִתְמוֹטֶטֶת...

עכן כנצור מתרדמת־קסמים

אוֹתָךְ אַצִּיל
הֲלֹא עָרַבְתִּי לָךְ חַיַּיִךְ... בֹּאִי,
בִּשְׂמֹאלִי אֶחְבֹּק אוֹתָךְ וּבִימִינִי
חֲנִית...

רחב מְפחד בלהות־מות פג שכרון אהבתה והיא מתחננת

אִם תָּמוּת אַתָּה, מִי יִפְדֵּנִי
מִיַּד אַחֶיךָ... מתחמקת מזרועותיו.

עכן אוחז בה בחזקה, אכול עגבתו

הִתְאַוִּית צְחוֹק אֱנוֹשׁ...
אַתְּ, בַּת־יְרִיחוֹ, עָפֶרֶת שְׂדֵרוֹת־בָּשְׂמָהּ,
לִלְבִיא־הַמִּדְבָּר עָרְגָה נַפְשֵׁךְ חֶרֶשׁ,
וּבְבוֹאוֹ מֶה חָרַדְתְּ, וַתַּחְפְּצִי
לִבְלֹם תַּאֲנָתוֹ, כִּי יָרֵאת אֶת נַפְשֵׁךְ...
וַאֲנִי חֵרַפְתִּי לָךְ הַכֹּל...

רחב רועדת בזרועותיו ממצוקת הלילה ההומה

קוֹל הַחֲלָלִים,
קוֹל אַחַי הַמּוּמָתִים הִנֵּה אֶשְׁמַע,
קוֹל דַּם יְרִיחוֹ הוּא – יוֹם מָחָר חַכֵּה
וְאֶהְיֶה לָךְ...

הַגֶּשֶׁר רַד אֵלָי...

קול־שופר ממשך וחזק, כצריחת הלילה על מרחקיו

הַקְשִׁיבָה, קוֹל

הַשּׁוֹפָר חָזָק מְאֹד...

עכן עיניו עצומות ופניו לוהטים

וַיְהִי לִי אָז

כְּמוֹ רָאִיתִי אוֹתָךְ...

רחב

אוֹתִי?...

עכן

סֵמֶל

יְרִיחוֹ לִי הָיִית, כְּלִיל־חֲמוּדוֹתֶיהָ...

תרועת הסתערות רבה.

רחב נדהמה

הָאוֹיֵב הוֹרֵס...

עכן

... פִּתְאֹם קוֹל בַּמַּחֲנֶה:

מִי עַז־הָרוּחַ יַחְדֹּר אֶל יְרִיחוֹ

וְיַחְפֹּר אוֹתָהּ! — אָז הָלַכְתִּי אָנִי...

עָבַרְתִּי עֲרָבוֹת לַיִל, וּכְאוֹר־צָהֳרַיִם

מִמֶּרְחַק־פֶּלֶאִי רַב־הַהוֹד, הָרֹן

בְּעֶרְגַּת לִבִּי, קָרְאוּ לִי עֵינַיִךְ

מִישִׁימוֹן נְעוּרַי...

קול נפץ אדיר נשמע והמית המון רב עם אנקות חללים.

רחב נבהלת ממקומה אחוזת־בעתה

קוּם, הָאִישׁ, הִתְעוֹדֵד!...

וּבְמֶרֶד... עוטה אותו באדרת

עַתָּה לֵךְ: הַדֶּלֶת פְּתוּחָה,
בִּשְׁאוֹן הַקְּרָב אַף נָקֵל לְךָ הִתְחַמֵּק
מִשַּׁעַר יְרִיחוֹ... מָחָר תָּשׁוּב הֵנָּה
וְתִקָּחֵנִי לָךְ.

עכן צונח אין־אונים על הספה, פניו חִורים ועיניו נעוצות ברחב

תְּמוֹל כִּי עָמַדְנוּ,
בִּרְפוֹת הַיּוֹם לָעֶרֶב בְּעַרְבוֹת מוֹאָב,
וּשְׁמֵי־הַמַּעֲרָב, רְפוּדֵי־אַרְגְּמָנָם,
עַל גַּגֵּי יְרִיחוֹ נָחוּ וַיָּפֹזּוּ
בְּלַבַּת אֵשׁ־נְחָשְׁתָּם וְכַדְכְּדָם;
וָאֵתַע עַל בִּכְרָתִי בֵּין הַחוֹלוֹת
בְּדֶרֶךְ עִיר־הַתְּמָרִים... גַּלִּים תְּלוּלִים
בַּיַּרְדֵּן שְׁטוּף־הַנְּגֹהוֹת רָנוּ חֶרֶשׁ,
וּכְהֵד הַבָּא מֵהֵיכְלֵי־עִיר רְחוֹקִים
הִקְשִׁיבָה נַפְשִׁי וַתִּפָּעֶם דֹּם...
וְקִסְמֵי יְפִי עֹנֶג, שְׁקוּף־הַצְּלָלִים,
חֲתוּל מַרְבַדֵּי־רֹךְ, חָצוּב שֵׁשׁ כֹּחַל,
כֹּה זָר לְקֹשִׁי מִדְבָּרִי וּלְבַלָהוֹתָיו,
אָז לְפָפוּ אוֹתִי... נֶשֶׁר רְחַב־הָאֶבְרָה
מֵרִכְסֵי הָעֲבָרִים נִתַּק פִּתְאֹם;
בְּזָהֳרֵי שְׁקִיעָה טָבַל אֶת רִקְמָתוֹ
בִּצְרִיחַת־טֶרֶף רַבָּה וַיֵּעָלֵם
מֵעֵבֶר חוֹמַת יְרִיחוֹ...

רחב כפופה עליו, מחבקת את ראשו

כֵּן רָאִיתָ;

רחב

וְעוֹד: זֹאת הָאַדֶּרֶת, רִקְמַת־שִׁנְעָר,

יְרֻשַּׁת אָבִי – כֹּהֵן בֵּל הַגָּדוֹל,

וּלְשׁוֹן־הַזָּהָב – לִי רַב־מָג מִבָּבֶל

לְעֵרָבוֹן אֲשֶׁר נָתַן – תִּטְמֹן אִתְּךָ

עַד אֶדְרְשֶׁן מִיָּדְךָ שׁוּב.

עכן

בַּחֵרֶם

כִּי אֶמְעַל, רָחָב, וְעָכַרְתִּי נַפְשִׁי...

רחב

הֲזֶה הוּא מִרְדְּךָ וּמְחִיר תְּשַׁלֵּם

בַּעֲבוּרִי... אופדת אותו את לשון־הזהב

וְעוֹד לִי אַחַת, אוֹתָהּ תַּעַשׂ:

גַּם אֶת הַשַּׂר לִי תַעֲרֹב...

עכן עָיֵף ממאמצי־נפשו, חש כמו התמוטט שוב דְּבַר־מה תחתיו

עוֹד מְעַט

וְיִמְעַט דָּמִי מֵעֲרֹב כָּל־אֵלֶּה...

כִּי אִם גַּם אֶעְקֹב אָחִי – אֱלֹהָיו

הֲיַעְקֹב אִישׁ?

רחב יודעת את נצחונה וקולה רך, מלא רחמי־עגבים

כִּי אָז בְּמִרְמַת־לָשׁוֹן –

כִּי קַלָּה הִיא – אָבִיתָ לִקְנוֹת אוֹתִי...

נלחצת אליו ועינה יורה להבים

וַאֲנִי אֶת נַפְשְׁךָ מְחִירִי אֶחְפֹּץ,

בִּגְבוּרָה וּבַחֵטְא תְּשַׁלֵּם רָחָב –

עכן שָׁקֵט מוּצָק עַל פָּנָיו והחלטה אחרונה

לִי הַשָּׁלָל וְאִם

בִּבְגָדַי אֶקְנֶה אוֹתוֹ...

אֵמוּן רב־בטחון בקולו

אִם לַמָּוֶת

מִשְׁפָּטֵךְ יֵצֵא מָחָר, אִתֵּךְ אָמוּת;

וְאִם לְשִׁפְחָה יִמְכְּרוּ אֶת רָחָב,

אֶת גֵּוִי תַּחַת הָרֵחַיִם אֶכֹּף

לָשֵׂאת טְחוֹן אַחַי עִמָּךְ...

רחב כמו הִבהב פתאם לעיניה כֵּף קרוב, נאמַן־ההצלה

מָה הָאוֹת

לִי תִתֵּן, כִּי דְבָרֶיךָ כֵּנִים?

עכן

מַה

תִּדְרְשִׁי?

רחב

מֵאַחֶיךָ תַּסְתִּיר דָּבָר

הֱיוֹתְךָ עִמִּי פֹּה וְתֹאמַר לָמוֹ,

כִּי סָגְרוּ אֶת הַשַּׁעַר טֶרֶם צֵאתְךָ,

וּבְבֵיתִי אָז צְפַנְתִּי אוֹתְךָ, עֵקֶב

עָרַבְתָּ לִי אֶת נַפְשִׁי אָנִי.

עכן

אמֹר.

וּפְתוּחָה עוֹד הַדֶּרֶךְ לֵאלֹהַי

מִסְפֵּךְ, בַּת אֵל־נֵכָר, שָׁם מָעֳדְתִּי:

לְכַפֵּר חֵטְא־כִּשְׁלוֹנִי בְּדַם אָחִיךְ,

וּבְהוֹן מִקְדָּשִׁים זָרִים לוֹ אֲשַׁלֵּם

מְחִיר כּוֹס־נֶסֶךְ אַחַת, טְמֵאָה שְׂפָתַי –

עוֹד עֵת...

רחב מרגישה בכל חושיה בהתלקח הקרָב בינה ובין הגבר האמיץ... כֻּלה אומרת עתה גאון שָׂרָה, ולעג נֵצר דורות אצילים וגבורים נֵעור בקרבה

הַאִם כֹּה נָקֵל הוּא לִזְנוֹת

מֵאֵל וְלָשׁוּב אֵלָיו מִן הַמְּצָרִים,

לְכַפֵּר פָּנָיו בְּהוֹן וּבְדַם הָאוֹיֵב?...

מַה־לּוֹ כִּי תָשׁוּב נִבְהָל, רְפֵה־הַפַּחַד?

אִם אֵל הוּא, מִרְדְּךָ הָעַז לוֹ יִנְעַם

מִתְּשׁוּבָה נִקְלַת־רִפְיוֹן... לֹא! לֵךְ שׁוּב!...

אִם תִּפֹּל לִי – תִּפְאַרְתִּי תִהְיֶה זֹאת,

וַאֲנִי לָרֹב בָּכֶם שָׂבַעְתִּי אוֹתָהּ,

וּמִמְשָׁל הָיָה לִי כֹּה רַב מֵהָכִיל...

אַךְ גֶּבֶר גִּבּוֹר, אָדוֹן לִי בְּקַשְׁתִּי,

אֲשֶׁר מִלְחָמָה בַּעֲבוּרִי יֶאֱסֹר

עִם אֵל וְעָם וָאָח, עִם תֵּבֵל רַבָּה:

מִלַּהַט חַרְבּוֹ דְמוּתִי לוֹ תִשָּׁקֵף,

וְעַל־פְּנֵי הַנִּצָּחוֹן יִכְבֹּשׁ אוֹתִי,

אֶת אַחֲרוֹן שְׁלָלוֹ...

וכמו לא תגיע אליהם המיַת הקרָב, המתחולל מחוץ לחומה, הם עומדים זה לעֻמת זה, מזינֵי יֹפי ועֹז, וכֹח נסתר מושך והודף אותם חליפות.

רְאִי, מָה רַב הַמְּחִיר נָתַתִּי בַּעֲדֵךְ...

רחב בהאבקה עמו

הַמְּחִיר? כִּי פֹּה נִשְׁאַרְתָּ עִמִּי עַתָּה?...

במרי־לעג

אַחֶיךָ יִסְלְחוּ לְךָ חֵטְא עֲנוּתְךָ

בַּת־אוֹיְבָם...

מתחמקת ממנו ונדחקת לאדן החלון

וּבְהִמָּכְרִי מָחָר עוֹד

לְשִׁפְחָה עַל הַשּׁוּק תִּתְנַכֵּר לִי...

פונה ממנו פרועת־שער וגלוית־כתף אל החלון וקולה סְקוּי כאב ויגון

שָׁם בּוֹעֲרִים לַפִּידִים... זָע הָאוֹרֵב,

יְנוֹפֵף אֶת כִּידוֹנוֹ מוּל יְרִיחוֹ,

וּבְסַעַר־פְּרָאִים הוֹרֵס אֶל חוֹמָתָהּ...

יְרִיחוֹ! אִסְפִּי חֶמְדוֹת שַׁלְווֹתַיִךְ,

צָבַרְתְּ בְּגִנְזֵי־מֶלֶךְ וּבְמִקְדָּשִׁים,

סַנְדַּלֵּי־תַחַשׁ שַׁלִּי, שִׂימִי סְאוֹן

בְּרַגְלֵךְ הָעֲנֻגָּה: חַדֵּי־חָצָץ,

יְלַפְּתוּ דַּרְכֵי־גוֹלָה מִשְּׁעָרַיִךְ...

והיא, רחב, חציה עירמה, בצל הלילה, מְאָדָם־הלפידים, נצבת כסמל מַלְכָּה גולה, עצומת ההוד והתוגה.

עכן דורך כל מֵיתר בנפשו, המְגִנָּה על כבודה, כבוד הגבר והחַיִל, לקראת קרָב אחרון

וּדְעִי: הֵן לֹא אֵחַרְתִּי עוֹד הַמּוֹעֵד

לָשׁוּב אֶל אַחַי, וְלַחֲלֹק עִמָּהֶם

בִּתְרוּעַת־סַעַר חֶדְוַת כּוֹבְשִׁים עַזִּים...

פֹּה יִמְצָא שָׁלָל רַב מִמְּךָ בְּפָז,

בְּגְלוֹמֵי־יְקָר וּבְאַהֲבַת־נָשִׁים...

מוציאה אדרת יקרה, לשון־זהב ועדי רב, ונותנת לפניו.

מסירם מפניו

חֵרֶם

רְכוּשְׁכֶם לִי... לֹא פָּז וּבִגְדֵי־רִקְמָה

בִּירִיחוֹ יִקְשׁוּ לִי: בַּעֲבוּרֵךְ פֹּה

נִשְׁאַרְתִּי...

אינו שולט עוד בנפשו, אוחז בה וקורע את רדידה מעליה ושפתיו נצמדות אל שַׁדָהּ הלבן... קול הצוצרות ממרחק הולך וקָרֵב בעֹז... ידיו תרפינה פתאם והוא נסמך תחתיו, תוהה

שִׁמְעִי, רָחָב, אַחַי קוֹרְאִים...

רחב עלובה נשמטת ממנו ובגאון יפיה ואונה מורה בידה אל הדלת

עוֹד עֵת לָשׁוּב – אֲנִי כַּאֲשֶׁר אָבַדְתִּי

אָבָדְתִּי...

נצבת לפניו זקופה, חשופת־שד.

עכן המום־שכרון מתרפק עליה

כִּי יִמְצָא אִישׁ אֶת אָשְׁרוֹ,

מִי אֵל וְיֹאמַר לוֹ: אִישׁ, הֶרֶף יָדְךָ,

כִּי חֵרֶם הוּא... מַה־יָּמִיר אוֹתָךְ לִי

בְּחֶמְדּוֹת־אֶרֶץ, מָה הַגְּמוּל וְיִפְקֹד

עָלַי הָאֵל וְיִכְבַּד נְשׂוֹא, מִדַּעְתִּי

כָּל יָמַי, אֲשֶׁר מִיִּרְאָתִי אוֹתוֹ,

הָרָחוֹק כֹּה, עֲזַבְתִּי אוֹתָךְ עַתָּה...

תוקף אותה שוב ומאמצה אל לבו. אחר, בהראותו אל עבר מתנהו

עכן מבליג על רגשותיו

הַלְבַעֲבוּר לַחְפֹּר אֶת בֵּיתֵךְ אַתְּ
חֵרַפְתִּי נַפְשִׁי אֶל מְאוּרַת אוֹיְבַי?
וַאֲנִי יָכֹלְתִּי עוֹד בְּטֶרֶם בּוֹא
הַשֶּׁמֶשׁ לַעֲזֹב אֶת־הָעִיר וְלָשׁוּב
אֶל מַחֲנֵי בֶּטַח... אֶל יְרִיחוֹ בָּאתִי
כִּמְרַגֵּל חֶרֶשׁ, אַךְ לְבֵיתֵךְ, רָחָב,
לֹא בָא הַמְרַגֵּל עוֹד... שָׁכַחְתִּי
שָׁכַחְתִּי אֵלַיִן; וּבְהִשָּׁמַע קוֹל
הַשּׁוֹפָר קוֹרֵא וְאִישׁ לְמַחֲנוֹ פָּנוּ,
אֲנִי פִּגַּרְתִּי אַחֲרוֹן, שְׁכוּר־קְסָמַיִךְ...

בקול הנוק מכאב עצום

הַבּוֹגֵד...

רחב עוגבת עליו ברחמים

רִאשׁוֹן אַתָּה פֹּה, לֹא אַחֲרוֹן,
בְּכוֹבְשֵׁי אַרְצִי, וְרִאשׁוֹן גַּם שָׁבִיתָ
אֶת שָׁבְיֵךְ בִּבְנוֹת־יְרִיחוֹ.

עכן מתאמץ להבליג על המית נפשו

טֶרֶם
יָדַעַתְּ, קְדֵשָׁה, מִי מִשְּׁנֵינוּ שְׁלָלוֹ
יְחַלֵּק עַתָּה...

רחב כנעלבה

אַתָּה, צַר־הָעַיִן..
הֲיִהְיֶה עוֹד וְאֶחָד מֵאַחֶיךָ

רחב

וְאִם הַשֵּׁנִי

בְּעֵינֵי־דָמִים יָצִיץ אֶל כָּל־בַּיִת,

לִבְנוֹת־יְרִיחוֹ הָעֲדִינוֹת יֶאֱרֹב –

כִּי יָבֹא אֵלַי פֹּה – הֲתַהֲרֹג?

עכן קורע את לבוש־העמלקים ונצב לנגדה בבגד־עורות וחניתו בידו

אֶהֱרֹג.

רחב נבהלה

מִי אַתָּה?

עכן שולח את ידו לעבר הירדן

אַחַי הֵמָּה.

רחב כנעורה פתאם לפתרון חלום רחוק־נהדר. מָסך כבד מתרומם אט אט מעל פניה, והם מפיקים גאון ורתת כאחד. פתאם היא אוחזת בידו, ובקולה דאגה רבה

מָה עָשִׂיתָ?

עוֹד מֶלֶךְ יֵשׁ בִּירִיחוֹ, עוֹד הָעִיר

בִּידֵי הַכְּנַעֲנִים – מַהֵר וְהִמָּלֵט...

עכן מביט בה בעגבה רבה. שותק, רק ידו נחה בתוך ידה.

רחב חרש

יָדַעְתִּי עַתָּה: לָכֶם הַנִּצָּחוֹן...

אַף זֹאת הִשָּׁבְעָה לִּי בְּטֶרֶם תֵּלֵךְ:

כִּי לֹא סִגַּרְתִּי בְּיַד אוֹיְבֶיךָ אוֹתְךָ,

וְתִיקַר נַפְשִׁי בְּעֵינֶיךָ אַתָּה,

כִּי תָשׁוּב מָחָר עִם הַכּוֹבְשִׁים הֵנָּה.

עכן מקשיב

לֹא אוּכְלָה.

רחב בבוז

לֵךְ אֵפוֹא... וְדַע: הָרִאשׁוֹן בָּהֶם יָסֹךְ
עַל רֹאשִׁי בְּשִׁרְיוֹנוֹ מִפְּנֵי אֶחָיו. —
הָהּ, מוּג־הַלֵּב...

עכן עומד בלי־נוֹע, חזהו מתרומם בחָזקה, והוא שואף מלא־נחיריו את רוח־הלילה.

הכהן המצרי סוקר את שניהם עת מעטה. חרש

בַּדְּרָכִים לוֹ לָמַדְתְּ
לָלֶכֶת, אִשָּׁה, — עִמִּי לְקַחְתִּיךְ... יוצא.

הנרות כָּבים אחד אחד. קול ההמֻלה בחוץ הולך וגדֵל.

עכן אוחז ביד רָחב הנשקפת בעד החלון

אֲנִי בַכּוֹבְשִׁים חֶלְקִי; מְנָת נִצְחוֹנִי
וּשְׁלָלִי בַעֲדֵךְ אֶתֵּן... פֹּה אֶשָּׁאֵר.

רחב רגעי־מספר אינה עונה לו. פתאם פונה אליו ועיניה מבריקות

אֲנִי לֹא אִירָא אוֹתָם — רַק לֹא אֶחְפֹּץ
כִּי רִאשׁוֹן בָּם, מֵחֵיל הָאוֹרְבִים אוֹ
מִבְּנֵי־הֶחָלוּץ, יִכְבְּשֵׁנִי לוֹ...
לַשַּׂר בָּהֶם, לִנְשִׂיאָם, לוֹ אִכָּבֵשׁ.

נועצת בו עיניה בעֹז

וְאִם הָאֶחָד יָבֹא רִאשׁוֹן, בֶּן־
אֲסַפְסוּף אוֹ מְרַגֵּל צְמֵא־הַהוֹן —
הֲתַהֲרֹג אוֹתוֹ?

עכן

אֶהֱרֹג.

השר חוגר חרבו במנוחה

קוֹרְאִים לִי... הַצַּר מִתְקָרֵב,
הָאֵלִים כְּבָר מִתְנַגְּשִׁים: הָאֲשֵׁרָה
וְזֶה הַזָּר... לְיַד הָאֵלָה אֶלָּחֵם;
לִי הָיְתָה טוֹבָה, וְאִם גַּם תִּרָף יָדָהּ,
הַלֵּיל לֹא אֶעֶזְבֶנָּה... מָחָר יוֹם
וְיָהֵל שֶׁמֶשׁ פִּתְרוֹן־כֹּל... חָיִי
בְּשָׁלוֹם, רָחָב...

חבוקי־זרוע נושקים זה לזה.

וְאִב לֹא אָשׁוּב מָחָר
וְיַעֲנֹד רָאשֵׁי הַצֶּאן מִדְבָּר זָקוּף –
דְּעִי: אֲהַבְתִּיךְ; וְאִם לֹא כְּסַעֲרַת־מִדְבָּר,
חוֹתֶרֶת עַד הַתְּהוֹם, לוֹהֶטֶת עַד
שְׁאוֹל, אַהֲבָתִי הָיְתָה – כְּרֹךְ הַשֶּׁמֶן
לְתִמְרֵי יְרִיחוֹ פִּנְקָה אוֹן־בַּגְרוּתִי,
כַּחֲלוֹם־הָאשֶׁר פִּעֲמָה אֶת דָּמִי...
תּוֹדָתִי לָךְ. יוצא.

רחב נרגשת כמעט

אֲנִי אִשָּׁאֵר פֹּה;
הַלַּיִל. אל עכן הֲתֵשֵׁב עִמִּי?

עכן

אוֹכְלָה:

רחב

רְאֵה, פָּצַרְתִּי בְךָ: מִי יָגֵן עָלַי
בִּפְרֹץ הָאוֹיֵב הֵנָּה?
קול חצוצרות בא מרחוק.

הָאֶחָד בְּרֹב עָשְׁרוֹ וּבְמִשְׂרָתוֹ,
בְּרִכְשׁוֹ וּבְהֵיכָלוֹ יִגְאָה זָחִיו
לִפְנֵי הָאִשָּׁה כֹּה עֵירֻמִּים אַתֶּם,
וּקְלוֹן־רִפְיוֹנְכֶם גָּלוּי, וּבִרְכוּשְׁכֶם
תְּשַׁלְּמוּ מְחִיר כִּשְׁלוֹנְכֶם לָהּ... אַךְ הוּא
רַב כֹּחוֹ, רַב, וְיוּכַל יוֹתֵר תֵּת לִי
מִזֶּה שֶׁיֹּאבֶה אוֹ שֶׁיֵּדַע לַחְפֹּץ...

המג אצל החלון

כְּאוֹר־אֲבוּקוֹת יָצִיץ מִן הֶהָרִים.

המסבים קמים בפחד וממהרים אל החלונות ואל הדלת. עכן, נשען על כסאו, עומד קר ושוקט ועיניו אורבות־חודרות אל חשכת הלילה.

רחב אינה זזה מן הספה

לַפְּעוֹר מַקְטִירוֹת בְּנוֹת־הָאַרְנוֹן.

השר

לא:

עֲשַׁן־הַקְּטֹרֶת כָּחֹל, קַל יִתַּמֵּר,
וּבְלִוְיַת זִמְרוֹת־תְּפִלָּה – קוֹל הֲמֻלָּה
רְחוֹקָה אֶשְׁמַע, וְאֵשׁ לַפִּידִים רָב
לִי יַבְרִיק מִן הַלַּיִל.

רחב

מִצֵּל הָאוֹיֵב

יְרֵאתֶם...

מהמצפה קורא קול השופר בחזקה. כל הנאספים מתחמקים נבהלים. נשארים רק רחב, עכן, השר והכהן המצרי.

סוֹכֶנֶת לָאֲשֵׁרָה וְלַזְּקֵנִים,
הַבָּאִים אֶל הֵיכָלָהּ לְהָחֵם בְּשָׂרָם
בְּנִעוּרֵי־אֵשׁ, וְלַהְדֹּף שֶׁטֶף־דָּמָם
אֲשֶׁר חֳמַרְמַר, דְּלוּחַ תַּאֲוַת־זִקְנָה...
הַשַּׂר, אִם רַבִּים הָיוּ בֵּין הַבָּאִים,
אֲשֶׁר לֹא כֶסֶף, לֹא חֲלִיפוֹת שְׂמָלוֹת,
לֹא אֶתְנָן לָאֲשֵׁרָה, כִּי־אִם פִּתְרוֹן
לִנְעוּרַי וּלְאַהֲבָתִי פֹּה הֵבִיאוּ?..

בפנותה אל מרחק הליל,

וְאֵלֶּה שָׁם הָעוֹלִים מִן הַמִּדְבָּר,
אִם אֶחָד יִהְיֶה בָם, אֲשֶׁר יִלָּכֵד
בְּרִשְׁתִּי, לֹא בִמְחִיר חֲרִיטֵי־זָהָב
אֶת חָפְשׁוֹ יִקְנֶה...

הכהן המצרי קר ומתון

יִכְבֹּשׁ אוֹתָךְ לוֹ
וְיֵלֵךְ, וְאִישׁ לֹא יַעֲצֹר בּוֹ... קְרוּעַת־
כֻּתֹּנֶת, פְּרוּעַת־שֵׂעָר, אָז תִּתְאַבְּלִי
עַל עֶדְנַת בְּשָׂרֵךְ כִּי לְשִׁמְצָה הָיָה.

רחב

לְשִׁמְצָה?... לֹא!... כִּי יָצַק עָלָיו אוֹנוֹ
הָאִישׁ בְּרֶטֶט אַהֲבַת־אֵשׁ – הַחֻלָּל?...
הֲלֹא כִי יִתְרוֹן לוֹ עֲלֵיכֶם תָּמִיד,
אֲשֶׁר רְצוֹנְכֶם רַכַּךְ, לְמוּד־תַּעֲנוּגִים,
וְאָשְׁכֶם דָּעֲכָה וְאוֹנְכֶם דָּלָל;
וְאִם יֵשׁ כִּי תִרְהָבוּ בִּפְנֵי אֱהַיכֶם

אֶת אֶרֶץ דִּבְשׁוֹ וְכַרְמִלּוֹ... שִׁמְעִי:
אִם פָּרַץ עַם־עֲבָדִים, בְּלִבּוֹ יֹאמַר:
הַמִּדְבָּר יִפְרֹק עֹל מֵעַל כָּל־שְׁכָם;
אִם דַּלַּת עַם־יְרִיחוֹ יָקוּ לַמִּדְבָּר,
כִּי נָקָם בָּעֲשִׁירִים יֹאכַל בְּשָׂרָם –
אַךְ אַתְּ, מָה עוֹד מִשָּׁם תְּקַוִּי לָךְ,
מִמֵּךְ כָּל שָׂרֵי־גוֹיִם מְנָעוּהָ?...

רחב

כִּי לֹא יָדַעְתָּ, שָׂר: כָּל רוֹזְנֵי־בָבֶל
וּנְשִׂיאֵי לוּד וּפָרַס קָצְרָה יָדָם
מִשַּׁלֵּם נִשְׁיָם לִי...

השר

וּלְמִי יְקַר־דַּמֶּשֶׂק,
מְעִילֵי־פַסִּים וְאַטוּנֵי־צְעִיפִים,
מִכְלוּלֵי רִקְמַת־שֵׁשׁ וּשְׁנִי־שְׁבָלִים,
וּמְשִׁי כָּל תַּשְׁבֵּץ חוֹרֵי מִמִּצְרַיִם?...
וּלְמִי עֲצַבִּים גְּזוּרֵי־הָבְנִים, מִטּוֹת
מִשֵּׁן־כִּתַּיִם, סִפְלֵי גָבִישׁ שָׁקוּף,
עֲצִיצֵי בְדֹלַח צָלוּל מֵחֲוִילָה,
שַׂהֲרוֹנֵי אֹדֶם, לוֹהֵט שֶׁמֶשׁ־שְׁבָא,
וּפַז אֶצְעָדוֹת, בְּצוֹר וְתַרְשִׁישׁ רֻתְּקוּ,
וְאַרְגְּזֵי שַׁיִשׁ שָׁחוֹר, נוֹדְפֵי־נְכֹאת –
לֹא שָׁמְטָה רָחָב יָדָהּ מִזּוֹגְבֶיהָ,
הֲהֵם לֹא שִׁלְּמוּ נִשְׁיֵי־אַהֲבָתָם לָהּ?

רחב כְּלָה אומרת נקמת־אונים וכאב לא־כֻפר

וְאֵלֶּה הֵם שִׁלּוּחַי?... כִּי הָיִיתִי

אֲנִי הַיָּפָה, גֵּאָה בֵּין הַקְּדֵשׁוֹת?...

השר

הִשִּׂיאֵךְ לִבֵּךְ, רָחָב: מַלְכַּת־מִדְבָּר
עוֹד תִּהְיִי... אַתְּ, הַגְּאוֹנָה, הָעֲנֻגָּה,
שֶׁכְּנַעֲנֵי־צִידוֹן, אֵילֵי־יָם אַדִּירִים,
בִּמְחִיר אֳנִיּוֹת פִּתְּחוּ שְׂרוֹךְ־נְעָלַיִךְ;
וְכֹהֲנֵי־הַבַּל אֶת עַרְשֵׂךְ נָפוּ –
בְּאֹהֶל קוֹדֵר, עַל־פְּנֵי מַצַּע־עוֹרוֹת,
לְנָשִׂיא נוֹדֵד, חוֹלֵשׁ בֵּין שְׁפַתַּיִם,
אַתְּ תִּכָּבְשִׁי?...

רחב צחצות־ברקים בעיניה

וְזֶה הַכֹּל, לֹא יוֹתֵר:
אַדֶּרֶת־פִּשְׁתִּים בָּלָה, אֹהֶל נָמוּךְ,
סַנְדַּלִּים מְטֻלָּאִים וְרֵיחַ גְּלָלִים?...
וְאֶת הַמִּדְבָּר – אוֹתוֹ, שַׂר, שָׁכַחְתָּ;
אֶת קְשִׁי־עֲזוּזוֹ, אֶת חֲרוֹן־שַׁלְהַבְתּוֹ,
וְאֵשׁ־הָאוֹן בִּדְמֵי אַבִּירָיו יָצַק...

השר מתרעם

אַךְ קָשֶׁר הוּא... וְהֵם בְּאַחַת כֻּלָּם:
הַמִּדְבָּר!... וְכִי לֹא מִדְבָּר הָיְתָה גַּם
יְרִיחוֹ, וְאִם לֹא שָׁפְכוּ דוֹרוֹת לְחֻמָּם
לְנוֹבֵב צְחִיחֵי חוֹלָהּ וְנַהֲלוֹלָיו?...
הֶחָדְלוּ תְמָרִים דִּשְׁנָם, וְכַרְמֵי־תוֹלָע
לֹא עוֹד יְשַׂמְּחוּ לֵב הָאָדָם, אוֹ
הֲנִשְׁמַע עוֹד כִּי יָמִיר עָם בְּמִדְבָּר

רחב מתחממת מפניו. בגאון הכאב

הַתְדַמָּה, שְׂחוֹק עָשִׂיתִי לִי: לוּ בָא
מִשָּׁם וְדָם מֵחַרְבּוֹ עָשֵׁן, דַּם
יְרִיחוֹ עִירִי – אַחֲרוֹן רֶשֶׁף־נַפְשִׁי,
פְּלֵטַת נְעוּרַי, שֶׁלָּכֶם פִּזַּרְתִּי,
הֲרַת־שַׁלְהָבוֹת וַעֲשִׁירַת־חֵשֶׁק,
צְפַנְתִּי לוֹ...

השר בקול עלוב, קל־הלעג

הוּא לֹא מִכַּשְׂדִּים פֶּחָה
יְהִי, לֹא מִמִּצְרַיִם שָׂר, אֲשֶׁר
לְשֵׁמַע רָחָב נָהֲרוּ מִגְּדוֹת
הַשִּׁיחוֹר וְהַפְּרָת, לְבוּשֵׁי־מִכְלוֹל,
לִסְגֹּד בְּמִקְדַּשׁ אֵלַת־יְרִיחוֹ, וְאֵת
אֶתְנַנָּם – זָהָב, גְּלוֹמִים וְתַמְרוּקִים –
הֵבִיאוּ לָהּ וָלָךְ... הוּא יִלְבַּשׁ פִּשְׁתִּים,
לֹא שְׂרֻקוּ הֵיטֵב, וְעוֹר סַנְדָּלוֹ פָּרוּם;
לֹא סָךְ מֵעוֹדוֹ בְּשָׂרוֹ שְׁזוּף־הַיְּקוֹד,
וְרֵיחוֹ רַע כְּרֵיחַ צְפִיעֵי־בְקָרוֹ –
הַאוֹתוֹ תוּכְלִי אָהֹב, וְלוֹ בְּאַהֲבָתֵךְ
אֶת־פִּדְיוֹן־נַפְשֵׁךְ לוֹ שִׁלַּמְתְּ...

רחב

הָהּ, מַה־
נִּסְכַּלְתָּ, שָׂר... הֲיִתֵּן אִישׁ אֶת־נַפְשׁוֹ
בְּעַד גֵּוּוֹ, כִּי אָמַרְתְּ אֶת־אַהֲבָתִי
לַכּוֹבֵשׁ אֶתֵּן לִקְנוֹת חַיֵּי־שִׁפְחָה,

עכן פניו מביעים נפתולי־נפש עזים

מַעִמִּי – לֹא מֵאֵלַי:

וּמְחִיר חַטָּאתִי זֹאת יְבַקֵּשׁ מִנִּי...

עיניו לוהטות וכלו רועד ממצוקת תאות־גבר

אַךְ הוּא – הַמְּחִיר – לֹא רַב, אִם כָּפְרוֹ תְּתֵּן

לִי רָחָב... תוקף אותה בזרועה. היא נשמטת.

רחב בטוחת־עז מביטה בו, עד כי יצנח תחתיו

עוֹד הַדֶּרֶךְ רַב אֵלַי...

מַה־לִּי וּלְאֵלְךָ, אִישׁ, אֶת־עָנְשְׁךָ

כִּי אֶפְדֶּה בְּאַהֲבָתִי...

זלה נגשה פתאם רך, לוטפת בידה את עכן על שערו כמרחמת ילד שחטא וחרד

אַךְ אַל תִּירָא:

חַי הָאֲשֵׁרָה, הוּא לֹא יִקֹּם בָּךְ

לְעוֹלָם, אִם בֵּין אֵלֵי־כְנַעַן שְׁמוֹ

יִקָּרֵא... פוסטת את ידה לחלון הפתוח

הָהּ, לוּ בָא מִשָּׁם הָאֶחָד,

וּלְמַעֲנִי מָרַד בֵּאלֹהָיו הַנּוֹקֵם

בְּמוֹרְדָיו עַד דּוֹר אַחֲרוֹן – אֵל־הַמִּדְבָּר –

לוֹ תַחַל רָחָב וְעִמּוֹ יַחַד תִּשָּׂא

נְקַם אֱלֹהוֹ...

השר נגש אל רחב ובפנותו לעבר החלון

עַל כָּל־אַל גָּדַלְתְּ,

אֵל זָר, אַךְ לוּ יָדַעְתִּי אוֹתְךָ עַתָּה,

לְמַעַן רָחָב נִדְרֵי לְךָ חִלַּלְתִּי. נושק לרחב.

צִוִּיתִי עַתָּה.

עכן

אֵלַי יִדְרֹשׁ נִדְרִי.

רחב פורצת בי

אִם אֱלֹהִים הוּא, יָרִב בַּאֲשֵׁרָה.

עכן

כִּי יִקֹּם; בְּאֵלֵיכֶם לֹא יִתְחַשָּׁב.

רחב קמה נעלבה, רק עינה דרוכת־להט עוד תקדח את פני האיש הקרוטים

יָרֵאתָ נִקְמַת אֵל?... הֲתַמּוּ אָפְסוּ
גִּבּוֹרֵי־כְנַעַן, גִּיגֵי הַמַּעְפִּילִים
בְּמִגְדַּל־שִׁנְעָר... פונה לחלון בֹּאוּ, בְּנֵי־הַמִּדְבָּר,
אֲשֶׁר עוֹד תֵּדְעוּ לָרִיב בֵּאלֹהִים
וּלְנַסּוֹת אוֹתוֹ עַל כָּל־צוּר בַּמִּדְבָּר —
פֹּה יִמְצָא אֱלֹהֵיכֶם עַבְדֵי־עוֹלָם...

עכן הלום דבריה, קם ונצב נגדה

כָּמוֹהֶם אֵדַע אָנִי... תְּנִי הַכּוֹס!...

לוקח את הכוס מידה ומריקה אל פיו.

השר לרחב

קִנֵּאת לָאַלָּה...

רחב נבוכה רגע

לָאֲשֵׁרָה?... לֹא!...
קִנֵּאתִי לִי — לָאִשָּׁה, מֵהַגָּבֶר
וּמֵאֱלֹהָיו.

השר

כָּזֶה בִּירִיחוֹ אָיִן וֵאלֹהֵינוּ
לֹא יִמְנְעוּ אֶת־מִתְקָם מֵאִתָּנוּ.

רחב

וַאֲנִי חָפַצְתִּי כֹּה אֲשֶׁר כָּעֵת
אֶל שֻׁלְחָנֵנוּ יֵשֵׁב אֶחָד נָזִיר,
וּלְמַעֲנִי נִדְרוֹ לֵאלֹהָיו יְחַלֵּל...

סוקרת את המְסבּים; אל עכן

שָׁם, הָעֲמָלֵקִי... פַּז־הַקָּצָף רוֹטֵט
עַל שְׂפַת־גְּבִיעוֹ עוֹד, בּוֹ טֶרֶם טָבַל
שְׂפַם־הַגָּבֶר... לָמָּה־זֶּה לֹא תִשְׁתֶּה?

עכן

נָדַרְתִּי נֶדֶר לֵאלֹהַי בְּצֵאתִי
מֵאַרְצִי: טֶרֶם אָבִיא קָרְבַּן־נֶסֶךְ
עַל מִזְבְּחוֹ בְּשׁוּבִי שָׁם – מִשֵּׁכָר
וַעֲסִיס־הָעֵנָב אַזִּיר.

רחב

בְּאֹשְׁרָה!
לְךָ מָזַגְתִּי כּוֹסִי... נגשת ויושבת אצלו.

עכן מסרב לקחת את הכוס, ושֶׁקט רב, ללא תנועת שריר ועורק, על פניו

נִסְכִּי טֶרֶם
שִׁלַּמְתִּי.

רחב נרגזה

שְׁתֵה... בְּשֵׁם הָאֵלָה לְךָ

הַדְּאָגָה לָנוּ – קְרָב עוֹד אַחֲרוֹן נֶאֱסֹר,
בְּלִי רֶטֶט־פַּחַד וּבְלִי יִתְרוֹן־תִּקְוָה...

פתאם והלעג פג ודבריה רצינים ומלאי רחמי־אשה

כִּי אָמְנָם. אַךְ נְשִׂיאֵי־אֶרֶץ גֵּאִים
יְדַבְּרוּ כֹה, אֲשֶׁר רַק חַיֵּי־אָדוֹן
הֵם יִחְיוּ, אוֹ יְקַדְּמוּ מַר־הַמָּוֶת,
מְעַדְּנֵי־שַׁלְוָה, שְׁכוּלֵי אוֹן כָּל־קְרָב,
וּבוּז־אֲצִילִים יַחְתֹּם שְׂפָתָם נֶצַח...
אַךְ שׁוֹנֶה דְבַר הַכּוֹבֵשׁ צְמֵא־נִצָּחוֹן
וְקֶסֶם־עֲתִידוֹת... לוֹ מִלֵּאתִי כוֹסִי...

הכהן המואבי למדיָני

זֶה אוֹת לְרָעָה: רוּחַ הָאֲשֵׁרָה
בְּפִיהָ דִבֵּר...

רחב בשחוק

אַתֶּם, נְבוֹנֵי־לָחַשׁ!...
הָאֵלָה תִּישַׁן עַתָּה שְׁכוּרַת־קְטֹרֶת,
אוֹ שִׂיחַ לָהּ עִם בֵּל בְּאַפִּרְיוֹנוֹ,
אוֹ תָחִישׁ דַּרְכָּהּ בְּמַרְכְּבוֹת־הַשֶּׁמֶשׁ,
בִּמְסִלַּת־כִּימָה עַל־פְּנֵי קֶשֶׁת־תְּכֵלֶת,
וְגוֹרַל עִיר־הַתְּמָרִים לֹא יַרְגִּיזָהּ...
לֹא רוּחָהּ הוּא בְּפִי הַמְדַבֵּר עַתָּה,
זֶה לַהַט־נְעוּרַי כּוֹבֵשׁ לוֹ יְבַקֵּשׁ...

מרימה כוסה ועיניה אורו לְבְרַק הוללות ומרי

הַאִם אֵין יֵשׁ בָּכֶם הָאֶחָד פֹּה,
וְהוּא נָזִיר לֵאלֹהָיו – מִכּוֹסִי יֵשְׁתְּ?

מתעוררת פתאם. כמגרשת יֵצר טורד

דַּי... חֲלוֹם חָלַמְתִּי

בַּלַּיִל, בַּהֵיכָל, וּמֵאָז הַבֹּקֶר

כִּי רוּחִי יִפְעָם... אֶת־הַחֲלוֹם שָׁכַחְתִּי.

המג אצל החלון

מַה־צַּר... רָאִיתִי אֶת־הַסִּכּוּת זֶה

הַלַּיִל וְנֹגַהּ אָדֹם לוֹ, הַמְּנִי

בְּעַד עֲרָפֶל עָב אֶת־זָהֳרָהּ אָסְפָה:

הָאֵלִים מִמְּסִלּוֹתָם דִּבְּרוּ לָנוּ,

בַּחֲלוֹם־הַקְּדֻשָּׁה רָז־עֲתִידוֹת גִּלּוּ –

אַךְ חָתוּם דְּבָרָם...

השר מְהַסֵּו

הֶרֶף מֵעֲתִידוֹת...

הָאוֹיֵב שָׁת הַשָּׂעְרָה... עַל הַמִּשְׁמָר

בִּתְכֵלֶת־מֶרְחָק יַבִּיט אַט הַצּוֹפֶה,

וְתַחַת מַסְוֵה־שַׁלְוָו לֵיל יְכַס

בִּדְמִי־עֲרָבוֹת בֶּטַח אוֹרְבֵי צָר;

וּמָחָר יוֹם יָגִיחוּ צְמֵאֵי־שָׁלָל,

וְאוּלַי עוֹד הַלַּיִל... עֲתִידוֹת יִפְתֹּר,

מִי שַׁאֲנָן עַרְשׂוֹ רִפֵּד וְהַד־הַנֶּשֶׁק

לֹא יַרְגִּיז לֵיל־מְנוּחָתוֹ...

רחב בלעג עצור

נָכוֹן, שָׂר...

זֹאת גְּבוּרַת הַנֶּחֱשָׁלִים: מָה עוֹד תִּסְכֹּן

כִּי תִשְׁתּוּ יֵין־הַפָּז בְּחִכְּכֶם כְּהֵה־
דַלֶּקֶת, טַעְמוֹ יָפוּג...

השר

יֵשׁ אֲדָמָה:
מִקְדֶּשֶׁת־הָאֲשֵׁרָה לִי נֶהְפַּכְתְּ
לִנְבִיאַת־אֵל מוֹכִיחָה... אַךְ שָׁגִית
הַפַּעַם: לוּ לְמִשְׁפָּט אוֹ לִתְרוּמַת־
הַקֹּדֶשׁ, כִּי בִירִיחוֹ נֶעְדַּר חֶלְקָם,
גִּלִּית אָזְנֵינוּ פֹּה – צָדַקְתְּ; אַךְ כִּי
נְחַלֵּל דַּם־הָעֵנָב, שְׂרוּפֵי־גָרוֹן,
לְחַמֵּם לֵב שָׁקָפָא עַל תַּאֲנָתוֹ,
וּלְהַדְלִיק עַיִן כֵּהָה – רוּחַ־שֶׁקֶר
הַלַּיְלָה בְּעֲתָתֵךְ... אל המסבים מִי יַרְאֵנִי
כּוֹס־יַיִן – מְקֻבַּעַת־זְהָבוֹ אוֹ
מֵרֵיחוֹ אַבְחִין, אִם בְּחַכְלִיל־כַּרְמֶל
צַמֶּרֶת־גַּפְנוֹ עָנְדָה אַשְׁכְּלוֹתֶיהָ,
אוֹ נִלְפְּתוּ שְׂרִיגֶיהָ, שְׁלוּחֵי־פֶרֶא,
בְּצוּרֵי־יְעֵלִים בְּעֵין־גֶּדִי, וְאִם
בִּיקְבֵי־שִׁבְמָה דֹּרַךְ – נֶסֶךְ־קֹדֶשׁ
עַל מִזְבְּחוֹת־הַפְּעוֹר

אחד הקרואים

הֶחְטֵאת הַפַּעַם
אֶת־הַמַּטָּרָה, רָחָב.

רחב

חֵץ שָׁלַחְתִּי
מִכֶּם וְהָלְאָה...

הכהן המצרי

מַה־צָּרָה עֵינֵךְ בִּידִידַיִךְ, רָחָב,

לֵיל זֶה...

השר

גַּם כּוֹסֵךְ תִּמְנְעִי לְחַלֵּק

עִם אֶחָד מִקְּרוּאָיִךְ. לָמָּה־זֶה

עָרַכְתְּ הַנֶּשֶׁף וְרוּחֵךְ סָרָה כֹּה?

רחב

הָאֶחָד נֶעְדָּר, לוֹ חִכִּיתִי...

השר

מִי

בַּקְּרוּאִים נִפְקַד, נִכְבָּד כֹּה, אֲשֶׁר

מִמֶּנּוּ אִישׁ מְקוֹמוֹ לֹא יְמַלֵּא?...

וַאֲנַחְנוּ פֹּה מֵאַרְבַּע פִּנּוֹת כְּנַעַן,

כָּל־שַׂר בְּעַמּוֹ, כֹּהֵן, מָג וַחֲכַם־

חֲרָשִׁים אֶל הַמִּשְׁתֶּה הִתְאַסָּפְנוּ.

רחב נשקפת אל הלילה

הֲלֹא כִּי אֵין בֵּינֵיכֶם אֶחָד גִּבּוֹר,

לוֹ כּוֹסִי אֶמְזֹג – תְּשׁוּרַת־הַנִּצָּחוֹן...

פונה אליהם פתאם ובלעג הכאב הצורב

שָׂנֵאתִי אֶתְכֶם כֹּה, זֶה סָבְאֲכֶם

אֶת אֵשׁ־הַיַּיִן לְהָצִית אֵשׁ בְּדִמְכֶם,

הַנִּגָּר אַט, וְלֹא לְכַבּוֹת פִּלְדוֹת

נַחְשׁוֹלֵי־דָם נִפְתָּלִים, צִמְאֵי־מֶרֶד...

כובשת צערה ומוסיפה במנוחה

וְעִם יַרְחֵי־הַשַּׁלֶּכֶת, יַרְחֵי־אֶבְלוֹ,
אַדְמֵי־דָמוֹ יִנְהֲרוּ אֲפִיקִים
מִשִּׂיאוֹן שָׁב עַד יַרְכְּתֵי־הַיָּם,
וּבְבִקְעַת־מְגִדּוֹ יִסְפֹּד מַר הַקִּישׁוֹן,
וּמְבַשְּׂרִים מוֹת הַתַּמּוּז בְּכָל הָעוֹלָם,
וְאֵבֶל־אָב הַכָּבֵד...

רחב מתעוררת פתאם

רַב לָכֶם...

מרימה כוסה

הַתַּמּוּז, אֵל־הָאַהֲבָה, אֵי הַמִּשְׁכָּן,
בָּחַרְתָּ לְּךָ, וְהַמּוֹלֶדֶת, שָׁם
חִבְּלַתְךָ אִמְּךָ עִם בִּכּוּרֵי־גָפֶן?
בְּהֵיכַל־מֹף הָאִיזִיס דֹּם טִפַּחַתְךָ,
עַל חוֹפֵי־צֹר עַשְׁתֹּרֶת הֵינִיקַתְךָ,
וְכֹהֲנוֹת־אֲשֵׁרָה לְךָ הֵבִיאוּ אֶתְנָן
אֶת בְּתוּלֵי־עֲלוּמֵיהֶן; אִם מִצָּפוֹן
וְאִם מִנֶּגֶב בָּאתָ – בְּמִקְדַּשׁ־אֵלוֹת
בָּחַרְתָּ לְּךָ הַזְּבוּל, וּקְדֵשׁוֹת רַכּוֹת
הִקְטִירוּ רֵיחָן לָךְ... עִם הָאֲשֵׁרָה
בְּלֵילוֹת יֶרַח־בּוּל, כִּי שָׁכְחוּ
אֶת־מוֹתְךָ, תַּמּוּז, עוֹד סָפַדְתִּי אוֹתְךָ,
צְמֵאַת־אַהֲבָה. – רַב לָכֶם, הַגְּבָרִים,
הַבַּעַל, הַמֹּלֶךְ וְאֵלֶּה כָּל־הָאֵלִים,
אֲשֶׁר יִרְאַתְכֶם אוֹתָם תָּשֵׁת רָהְבְּכֶם
כִּמְעַט... הַשְׁאִירוּ אֶת־הַתַּמּוּז לָנוּ...

מציגה כוסה על השלחן ואינה שותה; התעוררותה פגה שוב.

לְאִישׁ כְּמוֹנִי, חוֹמֵד מֶגֶד־אֶרֶץ,
אִם זֶה הַזָּר, אֲשֶׁר תְּהִלָּתוֹ מִלְאָה
פִּי כֹהֲנֵי הַפְּעוֹר וְהָאֲשֵׁרָה,
מְקוֹמָם יִירָשׁ... טוֹב לִי כַּפֵּר פְּנֵי
כָּל אֵלֵי־כְנַעַן בְּשֹׁחַד פַּר אוֹ קְטֹרֶת
מִהְיוֹתִי נִרְצֶה לוֹ בִּקְדֻשַּׁת־נְזִיר...

מוזג את כוסו, קם ומרים אותה ומעורר את הקרואים להחזיק אחריו

לַתַּמּוּז, אֵל נְעוּרֵי־עַד, הַמֵּת
בֵּין פֹּארוֹת־אֱלוֹל עַל יְרִיעוֹת־חַכְלִיל,
וְנַעֲרוֹת כְּנַעַן עֶרֶשׂ לוֹ תִרְפֹּדְנָה,
וְקָם לִתְחִיָּה בְּהָנֵץ הַדּוּדָאִים
בְּטַנְאֵי־כֶסֶף חוֹרִי – תְּהִלָּה אֶשָּׂא!

הכהן המצרי

לוֹ זָרַח כְּנַעַן... מִמִּצְרַיִם הוּבָא
עַל צִיֵּי־גְבָל; מַחוֹפֵי־שִׁיחוֹר, רְפוּדֵי
הַדָּגָן וְהָעֵנָב, גָּלָה הֵנָּה.

מרים את כוסו

מֵאֶרֶץ־הַמּוֹלֶדֶת שָׂא בִּרְכָתִי,
הַתַּמּוּז!

שׁוּע צידוני

לְבָנוֹן עַתִּיק אָבִיו... לֹא
מֵאַרְצוֹת־נֶגֶב בָּא הַתַּמּוּז הֵנָּה;
עַל גְּדוֹת הַנָּהָר, לְיַד אֲפֵק, נְקַם־
הָאֵלִים הִדְבִּיק אוֹתוֹ, וּבַלְּבָנוֹן,
בֵּין סוּף וּסְבַךְ רַעֲנָנִים, קִבְרוֹ רֻפַּד...

וְזֶה נַסּוֹתוֹ אוֹתוֹ עַל כָּל־שַׁעַל,
אוֹ נִשְׁקְפָה לוֹ מִמֶּרְחַקֵּי־דְרָכִים
מַטָּרָה נַעֲלָה וְנִשְׂגָּבָה יָתֶר,
וּלְמִדְבָּר חָדָשׁ שָׂם אֶת־פָּנָיו, אוֹ
לְשִׁבְטֵי מִזְרָח רָחוֹק שׁוֹכְנֵי־הֹדוּ,
אֵל חָדָשׁ יִשָּׂא... אוֹ כִּי־עָיֵף רוּחוֹ
מִתְּלוּנַת עַמִּים וְנַפְתּוּלֵי אֵלִים,
וְנָס צְמֵא־שֶׁקֶט...

ממרחקי הלילה יגיע הד רעש עמום, הדממה באולם תגדל עוד יותר.

הכהן המצרי

מִי בָכֶם יוֹדֵעַ,
הֲכָבֵד עֹל אֲדוֹנִים קָשִׁים אוֹ
עֹל אֱלֹהִים אַדִּירִים...

מועקת־סוד מסביב. רחב נשענת על אדן־הספה מביטה אל הלילה.

השר מתעודד ראשון

הֲקָרָאת
לְנֶשֶׁף־הַשָּׁק אֶת קְרוּאַיִךְ, רָחָב?...
מַדּוּעַ נָדַם רֹן־הַיַּיִן פִּתְאֹם,
וְכֹהֲנִים יַטִּיפוּ לֶקַח־קֹדֶשׁ?...
הָאֵלִים אֵין בִּכְנַעַן וְאֵין נָבִיא
וַתְּבַקְשׁוּ אֵל מֵרָחוֹק זָר וְזוֹעֵם...
לֹא לִי, הַזָּר לְכָל מְלֶאכֶת־קֹדֶשׁ,
וּמְבַכֵּר שִׁיר־עֲגָבִים עַל כָּל־חָזוֹן,
לָרִיב אֶת אֵלֵי כְנַעַן וְלִדְרֹשׁ
מִיַּד הַכֹּהֲנִים מִשְׁפָּטָם עַתָּה;
אַךְ רָעָה נִשְׁקְפָה פִּי־שִׁבְעָה גְדוֹלָה

השר

הָהּ נוֹרָא, רָחָב, אֵל כָּזֶה הַיּוֹשֵׁב
בְּאַרְבַּע קַצְווֹת אָרֶץ עַל כֵּס־מִשְׁפָּט,
וְאֵין מִמֶּנּוּ נֶעְלָם, אֵין כָּל־נִסְתָּר –
טוֹב חֶלְקֵךְ בָּאֲשֵׁרָה.

דממה כבדת־רזים באולם.

רחב כמדברת לנפשה

לֵיל כִּי־אַקְשִׁיב
בְּלֵילוֹת־חַג בְּמִקְדַּשׁ הָאֲשֵׁרָה,
כִּי יִדֹּם גִּיל וָשִׁיר, וּסְבוּאֵי־תַאֲוָה,
בְּתָאֵי־דְמִי, הַכֹּהֲנִים יְשֵׁנִים;
רַק פֶּסֶל־הָאֲשֵׁרָה קְפוּא־עֵינַיִם
בַּחֲלַל־הַמִּקְדָּשׁ אִלֵּם, נָבוּב יַבִּיט...
וְעָבַר אָז הַד־פֶּלֶא בָּאוּלַמִּים
וּבְנַפְשִׁי אָנִי, לְאַט חֲגֵי־זִמָּה –
קוֹל קוֹרֵא לֵאלֹהִים... אָז אֶזְכֹּר אוֹתָהּ,
אֶת־הַמִּדְיָנִית... אל המדיני מָה עוֹד תֵּדַע, כֹּהֵן?

הכהן המדיני קולו רוטט כמעט

עוֹד סִפְּרָה לִי מִדְיָנִית שְׁבוּיַת־קְרָב,
שֶׁנָּסָה מִן הָעִבְרִים: נְבִיאָם נֶעְלָם...
בְּעַרְבוֹת־מוֹאָב, מִן הַר־הָעֲבָרִים,
לְעַמּוֹ הֶרְאָה גְּבוּל מוֹלֶדֶת גְּדוֹלָה,
וְנֶעְלַם, וְאֵין אִישׁ יוֹדֵעַ אָנָה...
הֲנִלְאָה נְשֹׂא אֶת עֹל הָעָם וְטָרְחוֹ?
וּפִגְרוֹ תָּמִיד בְּדַרְכּוֹ לֵאלֹהָיו

השר

מַה־תִּצְפֹּן, כֹּהֵן־נֹא?... בַּמִּזְרָח אוֹמְרִים:
מִגְּדוֹת הַפִּישׁוֹן עַד לְבוֹא גְבוּל־שְׁבָא
אֵין רָז וָאֵל, שֶׁכֹּהֲנֵי מִצְרַיִם
לֹא מָצְאוּ פִּתְרוֹן לָמוֹ.

הכהן המצרי

וְלוּ לֹא מָצְאוּ...
כִּי אֶחָד הוּא בַּכֹּל, וּבְפָנִים שְׁנַיִם
יֵרָאֶה לָנוּ: יֵשׁ וּבְסַעֲרַת־דְּכִי
מֵאֶרֶץ־כּוּשׁ אֶת חַשְׁרַת־גַּלָּיו יִשָּׂא,
וְנָב יְבוּל־מִצְרַיִם, עַד אֵין מָקוֹם
בַּיְקָבִים וּבַגְּרָנוֹת; וְיֵשׁ מִמִּדְבָּר
בְּסוּפַת־שָׁרָב יַף כָּל־גִּבְעוֹל אָפִיל –
וְנֶעְלַם דַּרְכּוֹ... בְּעַנְנֵי־עֲרָפִלִּים
מֵעֵין הָעָם כִּסִּינוּ שְׁמוֹ הַפֶּלְאִי,
עַד בּוֹא נְבִיא־הָעִבְרִים, וּבְיָד בְּטוּחָה
אֶת מָסַךְ אֵלוֹ גִּלָּה – אֵל רַב־חֶסֶד
לְשׁוֹמְרֵי קְדֻשַּׁת צַלְמוֹ־צַלְמָם, וְנוֹקֵם
עַד דּוֹר עֲשִׂירִי – וְאֵין מִמֶּנּוּ מִפְלָט –
לִמְחַלְּלֵי כְּבוֹד שְׁמוֹ בִּמְלֹא־הָאָרֶץ...

(כמו יכַוֵּן את דבריו שוב לא אל הנאספים)

וּמַה־יָּדַעְנוּ עַתָּה?... גַּם הַנָּבִיא
אֲחוֹרָיו גִּלָּה לָנוּ: סוֹף כָּל־תַּכְלִית –
וְרֵאשִׁית כֹּל, כָּל־פִּתְרוֹן, צָפַן, סָתַם;
וּכְאָז כֵּן עַתָּה פְּנֵי הָאֵל מְעֻלָּפִים.

רחב כמדברת אל נפי

נְשִׂיאֵי־מִדְיָן,

הַבָּאִים הֵנָּה לִסְגֹּד לָאֲשֵׁרָה,

עִם שַׁחֲרֵי־מִקְדָּשׁ, רְוּוּיֵי־אַהֲבָתִי,

בְּעֶרְגַּת־טֹהַר זָכְרוּ שְׁמָהּ... עוֹד סַפֵּר:

הָעָזְבָה אַרְצָה, עַמָּהּ?

הכהן המדיני

קְדֵשָׁה הָיְתָה

לְבַעַל־פְּעוֹר וַתַּעֲזֹב אֶל אָבִיהָ

וַתִּדְבַּק בּוֹ, וְאֶחָד יוֹם נֶעֱלָמוּ;

וְשָׁנִים גָּזוּ... פִּתְאֹם זָע הַמִּדְבָּר

לְקוֹל הָרוֹעֶה מֹשֶׁה... אַךְ כִּי עַתָּה

לֹא עֵדֶר נָהַג בּוֹ, לָתוּר לוֹ מִרְעֶה –

לְשִׁבְטֵי־עַמּוֹ, שְׁכוּרֵי־גְאֻלָּה, הִטִּיף

מֵעַנְנֵי־סִינַי מִשְׁפַּט־אֵל, וְחֶרֶב

בְּיָדָם נָתַן לִפְדּוֹת אֶרֶץ־כְּנַעַן,

מוֹלֶדֶת־אָבוֹת...

רחב

מָה אֻשַּׁרְתְּ, מִדְיָנִית:

בְּכוֹבֵשׁ עַמִּים הֲמִירוֹת הַפְּעוֹר.

הכהן המצרי כמדבר אל נפשו

וּבְכוֹבֵשׁ אֵל, שֶׁכֹּהֲנֵי מִצְרַיִם

בְּאֹפֶל מִקְדְּשֵׁיהֶם בְּרֶטֶט־קֹדֶשׁ

וּבְיִרְאַת־רָז שְׁמוֹ נָשְׂאוּ עַל לְשׁוֹנָם...

נדם כמסתיר רז כמוס.

עֲלִילָה שְׁנִיָּה

אולם גדול מקֻשט בטעם המזרח העתיק. שלשה חלונות שקופים, גזורים לכל גֹבה הכֹתל, יוצאים אל עֵבר הירדן, והלילה רחוק־כָּחֹל נשקף בעדם. מַצעים וכסאות, רפודי עורות ואריגים, נצבים בשני חצאי־סהר מעברי השלחן, וביניהם, למול החלונות, עומדת ספת־שן מְכסה אטונים.

על־יד השלחן, משני עבריו, מְסבים כעשרים איש, מהם כֹּהנים, שרים וכנענים. על הספה נשענת רחב לבדה. בתחלת העלילה רוחה סר, ניבה חסר כל־גֵון ותנועותיה מְרֻשלות.

השלחן ערוך, ועבדים חצי־עֵירֻמים נכנסים ויוצאים. הכֹּהן המדיני מְסַפֵּר.

רחב מפסיקה את הכֹּהן

כָּל־אֵלֶּה סִפְּרוּ לִי... מַה־תֵּדַע עוֹד,

הַכֹּהֵן.

הכהן המדיני מוסיף לספר

... בְּאַרְצֵנוּ אִישׁ לֹא יָדַע

מֵאַיִן בָּא וּלְאֵיזוֹ דֶרֶךְ יִפֶן;

בְּבֵית גְּדָל־כֹּהֲנֵינוּ גָּר וְרָעָה

בַּמִּדְבָּר צֹאנוֹ... וּבִרְבוֹת הַיָּמִים,

וַיֻּגַּד לָנוּ כִּי הִתְחַתֵּן בּוֹ,

וְאֶת בַּת־זְקוּנָיו לָקַח לוֹ לְאִשָּׁה,

בַּת אִשָּׁה כּוּשִׁית, שְׁזוּפַת־עוֹר וּכְפוּלַת־

הַצֵּל וּלְמוּדַת־קְסָמִים...

רחב

מִי בָּכֶם הַיָּרֵא

וְרַךְ־הַלֵּב אֵלַי לֹא יָבֹא...

עוברת על־פני עכן ונצבת רגע

אַתָּה,

הָעֲמָלֵקִי, אֵשׁ עֵינֶיךָ תַּגִּיד,

גַּם חָזְךָ זֶה, הָעוֹלֶה שְׁפִי, יָעִיד,

כִּי זָר כָּל־פַּחַד לָךְ... הֲתָבוֹא?...

עכן שותק רגע, נדהם כלו. בקול רוטט

אָבוֹא.

בְּטֶרֶם יִקְרְבוּ, וְאַתָּה פֹּה
עֲמֹד וּזְכֹר אֲשֶׁר נִדְבַּרְנוּ... טֶרֶם
הַצֵּל עוֹד יֵרֵד עֶשֶׂר מַעֲלוֹת, אָשׁוּבָה
אֵלֶיךָ... פונה ושב לרחוב העיר.

רחב

עוֹד הַפַּעַם: זִכְרוּ כֻלְּכֶם:
בַּעֶרֶב הַיּוֹם הִתְאַסְּפוּ אֶל הַמִּשְׁתֶּה
אֲשֶׁר עָשִׂיתִי.

השר

רָחָב, שִׁמְעִי לִי:
בְּבֵיתֵךְ עִרְכִי מִשְׁתֵּךְ.

רחב

שַׂר, הַאִם
כְּבָר חָדְלָה רָחָב אֶת־מֶמְשַׁלְתָּהּ בָּכֶם?...
בַּמִּגְדָּל יְהִי אֲשֶׁר לְחוֹמַת יְרִיחוֹ,
בַּתָּא הַנִּשְׁקָף לְמַעְבְּרוֹת־הַיַּרְדֵּן...

מרחוק בא קול־שופר...

כִּי כֹה חָפַצְתִּי: צָפֹה לִבְנַת־צְפִית
וּמְזֹג פַּז־הַגְּבִיעִים – פִּתְאֹם קוֹל
הַשּׁוֹפָר: קוּמוּ, שָׂרִים, חִגְרוּ חָרֶב...

כֻּלם שותקים. ובהִשָּׁנות קול השופר:

השר

פִּי־שְׁנַיִם יִקְשֶׁה מָוֶת, אִם מְחַיֵּךְ
אוֹתָנוּ יִקְרָא.

וּבְמִקְדְּשֵׁי נֹא־אָמוֹן רָזֵי־קְסָמִים
וּפִלְאֵי־אֵל מִפִּי הַכֹּהֲנִים
וּגְדוֹלֵי הַחַרְטֻמִּים לָמַד דָּעַת;
לֹא הוּא הַנּוֹגֵשׂ יָרֵא, לֹא בוֹ אָצוּ
לָתֵת מַתְכֹּנֶת־לְבֵנִים יוֹם בְּיוֹמוֹ –
מְשִׂיא הַמִּמְשָׁל וּמֵהַיכְלֵי־חֶמְדָּה
לָעָם הוּא בָא וּבְשׂוֹרַת־גְּאֻלָּה לוֹ – –

נדם; ובנוכפו ידו על סביבותיו יוסיף

מִי יָדַע אוֹתוֹ, רָאָה בְּהַבִּיטוֹ
מֵהַרְרֵי סִין וּבְעֵינוֹ אוֹר הַגּוֹאֵל
וּכְאֵב הַנָּבִיא – לֹא עוֹד יָשׁוּב הֵנָּה,
לְהָמִיר סִינַי בִּשְׁאוֹן בָּמָה זָרָה...

מפער המקדש יוצאת רחב בלוית שרים, כהנים וצירים. כֻּלָּה קורנת בשמש־הצהרים ופניה מפיקים שרירות רבה והוללות, אך בדברה ישובו להיות רצינייים ועלופי־סוד. עכן, הלום־יפיה, אינו מקשיב אל עתניאל ועיניו צמודות אל פני הקדשה המאירים.

עתניאל אינו מרגיש בנגשים. כהוזה תמונת־פלא רחוקה

עֲנָק הוּא הָיָה – וְאֵלֶּה כֻּלָּם פֹּה
עַל מַלְכָּם, אֱלֹהָם, שָׂרֵיהֶם, צְבָאָם –
חֲגָוִים.. אִם לֹא כֵן רָאִיתָ אַתָּה?

עכן מביט בעינים לוהטות מצער ועגבה ברחב

רָאִיתִי... קַרְנֵי אוֹר אֶת־עֵינַי עִוְּרוּ...

עתניאל

כִּפְנֵי אֱלֹהַּ פָּנָיו הָיוּ...

רואה את החבורה הנגשת אליהם

לֵךְ

כָּל צִיֵּי צוֹר וְתַרְשִׁישׁ וְכִתִּיִּים
לָהּ מַס הֵבִיאוּ, גִּנְזֵי תֵבֵל רַבָּה:
מִלּוּד, עֲרָב וּבָבֶל, שְׁבָא וְיָוָן,
כָּל־שֵׁן וְזָהָב, בְּרוֹשִׁים וְאַלְמֻגִּים,
מְשִׁי כָּל־אֵטוּן, כַּרְפַּס וְאַרְגָּמָן,
כָּל־אֶבֶן־מַחְצָב מֵהַרְרֵי הָאִיִּים,
וְאֶבֶן יְקָרָה, שְׁפוּנַת מִכְרוֹת־אוֹפִיר...

שניהם עומדים שותקים, אחוזי חלום רחוק.

עכן מתעורר לאט וארשת־פניו מפיקה צער אִלם

וְאֶת־זֹאת עֲזַבְתֶּם?... הֲמִירֹתֶם אֵלֶּה
בַּמִּדְבָּר וְעַקְרַבָּיו דְּגוּרֵי־שָׁרָב...
הָהּ, עַם־עֲבָדִים, אֲשֶׁר הִתְגַּעְגַּעְתֶּם
מִצְּחִיחֵי־חוֹרֵב לְדָגִים וּלְסִיר־בָּשָׂר,
לְשׁוּם וּבְצָלִים, וְלֹא לַהוֹד הַזֶּה,
לִיקַר מִצְרַיִם וְשַׁפְרִירָהּ... בבוז הכאב אָכֵן
לֹא לָנוּ, לָעֲבָדִים, אֵלֶּה הָיוּ,
כִּי לָאֲדוֹנִים... אֶת הַתֶּבֶן וְאֶת
הַנּוֹגְשִׂים בְּחוֹל וּדְרוֹר רַק הֲמִירֹנוּ.

עתניאל בשלות־גאון

מֵהֵיכַל פַּרְעֹה, לֹא מִמִּרְעוֹת גֹּשֶׁן,
וְלֹא מִמַּלְבְּנֵי עִיר־פִּיתֹם, בְּשׂוֹרַת
הַגְּאֻלָּה יָצְאָה אָז... לֹא עֶבֶד נוֹקֵם,
צְמֵא רְכוּשׁ וְשִׁלְטוֹן, בָּא אֵלֵינוּ:
בְּאַרְמוֹן רַעַמְסֵס מְלָכוֹת אָמְנוּ אוֹתוֹ
לְשַׂר וּלְמוֹשֵׁל גָּדוֹל בְּמִצְרָיִם;

וְעֵינָם, קְסוּמֵי הוֹד־כְּנָעַן.

תניאל מזדקף מלא קוֹמת־שיבתו האמיצה ובוז־הגאון בּ

עָכְן,

כִּי יָתֵר עַל־כָּל־אֵלֶּה כְּבָר רָאִינוּ

עַל גְּדוֹת הַשִּׁיחוֹר, בְּמוֹף וּבְנֹא הַבִּירוֹת, –

כִּזְבוּל־גַּמָּדִים וּכְכַוֶּרֶת־נְמָלִים

יֵרָאוּ אֵלֶּה לִי בְעָצְמִי רֶגַע עֵינַי,

לִרְאוֹת בַּעֲנְקֵי־אֶבֶן, שָׁם שֶׁגָּבְנוּ,

מֵעֵבֶר יַם־סוּף – הֵיכְלֵי קִבְרוֹת פַּרְעֹה...

קולו שוקט כמעט

עוֹד יֶלֶד אָז הָיִיתָ כִּי־יָצָאנוּ

מִשָּׁם, וְטִפַּח מִדְבָּר שָׁמֵם אוֹתְךָ;

בְּמִשְׁטַח־חוֹל וְרִגְבֵי־גִיר מְצֻקִים

לְעֵינְךָ אָבַד גְּבוּל בַּחֲלַל־מֶרְחַקָּיו...

לִי הָיָה מִדְבָּר זֶה מוֹלֶדֶת שְׁנִיָּה,

עַל דַּרְכֵּי הֵנָּה פֹּה אֶל הָאַחֲרוֹנָה;

רָאִיתִי רַבּוֹת כְּבָר וְזֹאת לְךָ אַגִּידָה:

כְּמֵימֵי יַרְדֵּן זֶה בְּיַרְחֵי־קָצִיר,

לְחוּכֵי־חֹם וּרְפוּשֵׁי־טִיט, לְעֻמַּת

גְּאוֹן הַשִּׁיחוֹר בְּלֵילוֹת תְּקוּפַת־אָבִיב,

בְּהָדְפוֹ גַּלֵּי־עֹז מֵהַרְרֵי־פַּתְרֹס;

וּכְקַשְׂקְשׂוֹת דְּגֵי־הַכִּנֶּרֶת פֹּה

בִּפְנֵי הַתַּנִּין, יִרְהַב גַּא בִיאֹרוֹ

וְשִׁרְיוֹן־פָּז בְּלַהַט־שִׁמְשׁוֹ יִלְטֹשׁ –

כֹּה אֶרֶץ־כְּנַעַן עַל כָּל הוֹדָהּ, חָסְנָהּ,

בִּפְנֵי מִצְרַיִם, כִּלְילַת־עֹז, אֲשֶׁר

שְׁאֵלַת זֹאת?

עכן

עוֹד אָמְרוּ: כַּחֲגָוִים

בִּפְנֵי עֲנָקִים בְּעֵינֵינוּ אָנוּ

דָּמִינוּ –

עתניאל

נָכְרוּ עַמִּים...

עכן מתעודד פתאם ועיניו לוהטות

לֹא! עָתְנִיאֵל...

רְאֵה כָּל־אֵלֶּה פֹּה, כָּל־זֶה הַיְקָר

בְּעֵץ, בְּאֶבֶן וּבַחֲרֹשֶׁת־שַׁיִשׁ,

כָּל הֵיכְלֵי־הוֹד עִם גַּגֵּי נְחֹשֶׁת־קָלָל,

עַמּוּדֵי־גָזִית, גְּלִילֵי בַהַט שָׁקוּף,

חֲרוּתֵי חֶרֶט־פֶּסֶל, כְּתָב־חַרְטֻמִּים,

וּמַחֲזוֹת פִּסְלֵי־קֹדֶשׁ, שְׂדֵרוֹת־תְּמָרִים,

וְאַרְגְּמָן־מִכְלוֹלִים, בְּרַק כָּל־עֲדִי –

כָּל־זֶה אֲשֶׁר לֹא אֵדַע גַּם אֲכַנּוֹ –

מַה־יִּצְעֲרוּ לְעֻמָּתָם אָהֳלֵי־מִדְבָּר

נְטוּיֵי עַל כָּל־יָבָל, נִסְכַּר־חוּלוֹת,

מֵעֵץ וָעוֹר; מַה־נִּקְלוּ תְלִי וְאָזֵן

וְגַרְזֶן חַד, לְעֻמַּת מְשִׁי־חֲגוֹרָה

וּנְדָן מִשְׁבַּץ־נֹפֶךְ...

נדם פתאם; אַחַר מוסיף חֶרש

לֹא, לֹא זָדוּ

הַמְרַגְּלִים אָז, אַךְ תָּרוּ אַחֲרֵי לְבָבָם

עכן עיניו תרות מסביב וכלו סולד להדר המחזה. כמדבר לנפשו

אִם בְּאֵשׁ וּבְעָשָׁן

כָּל־אֵלֶּה יַעֲלוּ פֹה – נִצַּחְנוּ אָנוּ...

עתניאל

כֹּה צִוָּה אֱלֹהִים... וְעַתָּה חַכֵּה

עַד שׁוּבִי הֵנָּה, פונה ללכת.

עכן עוצר בעדו, כלו נרעש ואחוז מצוקת הנרצה אלמת

שְׁמַע, אֶשְׁאָלְךָ דָּבָר.

עתניאל

שְׁאָל.

עכן שותק; פתאם, כנזכר דבר־מה, חרש

הֲתִזְכֹּר אֶת הַמְרַגְּלִים?

עתניאל

אֵלֶּה,

שֶׁשָּׁלַח מֹשֶׁה אוֹתָם?

עכן

כֵּן, מְקֻדָּשׁ...

וּמָה הֵשִׁיבוּ אוֹתוֹ?

עתניאל

שְׁמוּעַת־שָׁוְא:

הוֹצִיאוּ: עַז הָעָם הַיּוֹשֵׁב פֹּה,

לֹא נוּכַל לַעֲלוֹת אֵלָיו... שָׁם בַּמִּדְבָּר

עֲוֹנָם נָשְׂאוּ וַיָּמוּתוּ כֻלָּם

בִּדְבַר דִּבָּתָם רָעָה... משתאה לָמָּה עַתָּה

וּמַבָּט זֶה, הַגּוֹלֵשׁ רַךְ וְנִמְהָר
מֵעֵין הָעוֹבְרִים, יִלְחַשׁ לִי כְּאַחַת
מִשַּׁלְוַת־בּוֹטְחִים וּמִיִּרְאַת־סָעַר.

עתניאל

מִשַּׁלְוַת אַבְנֵי־קִיר וְחוֹמַת־אֶבֶן,
וּפַחַד מֶרְחַק־אֵל וְחֹפֶשׁ־פְּרָזוֹת.

עכן

עוֹד זֹאת רָאִיתִי – שְׁנַיִם הֵמָּה פֹה:
רְפוּיֵי־יָד וְגֵאֵי־שֶׁקֶט שָׂרִים,
וְגִדְלֵי־גָרֶם, רוֹגְנִים תַּחַת עֻלָּם,
עֲבָדִים.

עתניאל

אֵלֶּה הָרִאשׁוֹנִים יִהְיוּ
לַחֶרֶב, וְלַשְּׁבִי – עַבְדֵיהֶם; רְכוּשָׁם
לְחֵרֶם יִהְיֶה...

פירכתי הבימה, מִיָּמִין, יוצאים אנשי־צבא חמושים, ועוברים אל עֵבר הרחוב.

וְלֹא כָמוֹךָ, עָכָן,
רָאִיתִי אָנִי: פַּחַד סָתוּם יָצִיץ
מֵעֵין כָּל־חָלוּץ בָּם, וּבְלַהַט־נִשְׁקָם
יִתְחַבֵּא דֹם. אֶת בְּשׂוֹרַת הַנִּצָּחוֹן
לַמַּחֲנֶה אָבִיא...

קול שירה הוזה־ענגה עולה מפנים המקדש... דלתי השער סובבות על צירן אט אט, ובעד המבוא הפתוח נשקף בכל הדרו בנין ההיכל על צלעותיו, לוליו ויציעיו המהֻקצעים והלוהטים בשברירי־שמש.

מִתּוֹךְ הַמִּקְדָּשׁ וְרֵיחַ בְּשָׂמֵי יְרִיחוֹ,
הַנּוֹדֵף זָהָב כָּחֹל, כֹּה שִׁכְּרָנִי...
שָׁכַחְתִּי אֶת הַחֵרֶם.

עתניאל

רְאֵה, הִזָּהֵר:
כִּי רַבִּים הַמִּכְשׁוֹלִים פֹּה בִּירִיחוֹ
לְבֶן־הַמִּדְבָּר, לְהֵה תַּלְאוּבוֹת־צִיָּה,
עֲיֵף־נְדֹד וּצְמֵא כָל־צֵל וְעֶדְנָה...
עוֹד זְכֹר: מְרַגְּלֵי־צָר אֲנַחְנוּ – צְפוּיִם
לְשֶׁבִי וּלְמָוֶת, וְאִם לְכָל הָעָם
יֵין־נִסְכָּם טָמֵא, שִׁבְעָתַיִם אָסוּר
כָּל צוּף־הַגֶּפֶן לָנוּ, כִּי עַל־כֵּן
הוּא אוֹרֵב דֹּם לְכָל מְזִמַּת־חֶרֶשׁ...

משער המקדש יוצאים בני־העם ועוברים לרחוב־העיר.

נִפָּרֵד עַתָּה... אֶל הַחוֹמָה אָשׁוּב,
לַחֲקֹר כָּל־בֶּדֶק בָּהּ וּתְעָלָה תַּחְתֶּיהָ,
וְגִלּוֹת־סֵתֶר שׁוֹטְפוֹת מִן הַיַּרְדֵּן,
לְרַגֵּל אֶת־כָּל־מַסְלוּל וּמַעְבָּרָה;
וְאַתָּה חַכֵּה לִי וּרְאֵה וְהַקְשֵׁב
כָּל־דָּבָר, יִפֹּל פֹּה, כַּשִּׂיג כָּרִיב;
וּתְכֹן לֵב־כֹּל, כַּשּׁוֹעַ וְכָעֶבֶד,
לִרְאוֹת, הֲפָחַד לִבָּם אִם בְּעֹז,
עַלִּיזֵי־נֶשֶׁק, יֵצְאוּ לִקְרָאתֵנוּ.

עכן

כְּחִידָה הֵמָּה לִי, וְלֹא יָדַעְתִּי
לִשְׁפֹּט, מָה עֹז בָּהֶם, מָה רִפָּה;

מֵחָרְבוֹת יְרִיחוֹ מַשְׂאַת־עָשָׁן שְׁחוֹרָה
תִּתַּמֵּר דֹּם וְתַרְאֶה דֶּרֶךְ לִי,
צָפוֹנָה אוֹ מַעֲרָבָה בֵּין עֲרָפִלִּים,
עַד אֶשְׁקֹט, צְמֵא־הַמָּוֶת, עַל אֵם־דְּרָכִים,
וּבְלִבִּי קִלְלַת־עַד וְעֶרְגַּת־שֶׁקֶט.
אַךְ אֵדַע אָז: לַשָּׁוְא הִגַּעְתִּי הֵנָּה,
לַחוֹף הָאַחֲרוֹן, עַל־פְּנֵי סְלָעָיו חָרוּת
בְּחֶרֶט־מָוֶת פִּתְרוֹן חִדְלוֹן־חַיִּים –
כִּי יָקוּם שֵׁנִי אַחֲרַי, עַז וְצָמֵא,
וְזָר לוֹ יִהְיֶה דַּרְכִּי וְכִשְׁלוֹנִי,
וּלְאוֹר נִיצוֹצוֹ עִקְּבוֹת־אֵל יְבַקֵּשׁ,
וְאַחֲרָיו שְׁלִישִׁי וְכֹה עַד סוֹף הַדּוֹרוֹת,
כִּי כָכָה תִּשְׂחֲקוּ לָאָדָם, אֵלִים...
אוֹ כִּי גַם־יֶדְכֶם קָצְרָה מֵהוֹשִׁיעַ?...

נכנס לשער המקדש. החצר ריקה; אור ודמי. מעבר הרחוב באים עתניעל ועכן, מתחפשים בבגדי עמלקים.

עתניאל

כִּמְעַט נִכְשַׁלְתָּ, עָכָן...

עכן

פָּצְרָה בִּי
לִשְׁתּוֹת מִכַּדָּהּ יַיִן... שָׂחֲקָה
וְרָעֲדוּ יָדֶיהָ לִקְרַאת שִׂקְלִי,
וְאִם לֹא חַשְׁתָּ פֹּה אֵלַי, חֵי רֹאשִׁי,
כִּי שָׁתֹה אָז שָׁתִיתִי אִם מִצָּמָא
וְאִם כִּי הַיָּד הַזֹּאת הַצְּחוֹרָה לִי
הַכּוֹס הִגִּישָׁה, וְשִׁיר־עֲלָמוֹת בָּא

אֵין מָנוֹס... מִן הַשִּׁיחוֹר עַד הַפְּרָת,
מִפִּירַמִידוֹת גְּדוֹלֵי־הַחַרְטֻמִּים
עַד מִסְגְּדֵי הַמָּגִים רָז זֶה אָפֵל
יִתְהַלָּךְ. יֵשׁ כִּי יִלְחַשׁ קִסְמֵי־יְצִירָה,
וְיֵשׁ בְּכֹחוֹת־תֹּהוּ יְפַתֶּה נָבִיא...
וְאֵי הָאֱמֶת, אֵי הָאֵל הַגָּדוֹל,
אֲשֶׁר כָּל־פִּתְרוֹן לוֹ וּמִקְלָט אַחֲרוֹן?...

בקול מר מצלבון

אַךְ יֵשׁ כִּי אֶפְתֹּר סוֹד־חֶזוֹנְכֶם, אֵלִים,
וְלַעַג מַר אֶל נַפְשִׁי יִצֹּק אַרְסוֹ,
וְגָלוּי אָז כָּל פִּתְרוֹן־עָזְכֶם לִי
וְחִדְלוֹן־אָדָם וְתַעֲלוּלֵי־גוֹרָל:
כִּי יַלֵּה עָם מִתַּרְמִית מִשְׂחַק־אֵלָיו,
וְהוּא טֶרֶם יִמְרֹד, יִתְבַּע עֶלְבּוֹן־נִצְחוֹ,
וּכְבָר עַל קִבְרוֹ מָעֲדוּ קַרְסֻלָּיו;
וְקָם עַם חָדָשׁ וְרֵיחַ קְטֹרֶת רְחוֹקָה
לְאַפּוֹ, רַעֲנַן־הַנִּבְחִירִים, יִנְעָם,
וּבְהָרְסוֹ מִקְדַּשׁ אוֹיְבוֹ – סְתוּם־עֵינַיִם,
עַל עִי־חָרְבוֹתָיו תֵּל לְחָדָשׁ נִשְׂגָּב
יְפַסֵּג – וְאַתֶּם תִּשְׂחֲקוּ לְכִסְלוֹ...

העם עזב את החצר, אלה נכנסו לשער המקדש ואלה יצאו לרחוב. דממה רבה. אור השמש מציף את החצר ונוצץ בשיש־העמודים.

יָדַעְתִּי: מָחָר עוֹד אוֹ מָחֳרָתַיִם
וְעוֹד אֶחָד יֹאבַד גּוֹי וּמִקְדָּשׁ יֻתַּץ,
וְאֶרֶץ תֵּשַׁם, סְפוּגַת אוֹן וָדָם...
נִבֵּאת, הַקְּדֵשָׁה, נְכוֹנָה חָזָה רוּחֵךְ:

בִּזְרוֹעַ נָקָם וְאַהֲבָה יִלְפְּתֵנִי,
אֶת בַּת־הָאוֹיֵב, חֶמְדַּת שְׁלַל־נִצְחוֹנוֹ,
וַעֲשַׁן הַדְּלֵקָה עַל הָעִיר יִנָּשֵׂא...

הכהן המצרי צְוִית הצער בפניו

הֲזֶה חֲזוֹנֵךְ, קְדֵשָׁה, וְאוֹתוֹ שָׂמוּ
בְּפִיךְ הָאֵלִים?... אוֹ נִבֵּאת מִלִּבֵּךְ
וַתִּבְגְּדִי בִּכְהֻנַּת־קֹדֶשׁ — דְּעִי:
לַבַּעַל חָטָאת, לָאֵל הָעוֹשֶׂה שָׁלוֹם,
וּמַפְרֶה הַר וָגַיְא, וְשׂוֹנֵא מֶרֶד
וּקְרָב וְנָקָם הוּא...

רחב קפואת־שקט

גַּם הָאֲשֵׁרָה
יֵשׁ תִּבְגֹּד בּוֹ וּבְלֵילוֹת סַעַר־מִדְבָּר,
בְּקַרְנֵי־פָרָה מִתְחַפֶּשֶׂת, תַּלִּיז
צָפוֹנָה דַּרְכָּהּ אֶל הַמֹּלֶךְ: קָצָה
בְּשַׁפְרִיר־כְּחֹל לַבַּל וּבְשַׁלְוַת־מְרוֹמָיו —
לַסַּעַר תִּשְׁאָף...

הולכת מהם ועולה במעלות המובילות אל המקדש. השר מביט אחריה עד הֵעָלמה, ונספח אל קבוצת שרים בשֵׂדרה מִיָּמִין.

הכהן המצרי עומד רגע תפוש־מחשבות

רָז־נְצָחִים הוּא:
מִזְּבוּל יְאוֹרוֹ, שָׁם אוֹזִירִיס יִשְׁכֹּן,
הָאִיזִיס אֵם־כָּל־חַי, אֶת דַּרְכָּהּ תָּשִׂים
לְמִדְבַּר־אֵשׁ, שָׁם בַּעַל־צָפוֹן בִּלְהָטָיו
יְפַתֶּהָ; הָאֲשֵׁרָה תִּבְרַח מִן
הַבֵּל לַמֹּלֶךְ, וְחוֹזֵר כֹּה עוֹלָמִים...

מביט למרחקי ההרים

קְשֵׁי־עֹרֶף, עַזֵּי־נֶפֶשׁ, חִזְקֵי־שַׁלְוָה –
נִצְחוֹנְכֶם אוּלַי בָּא...

השר מתאושש לדבריו האחרונים של הכהן
וְאָז גַּם חֶפְצֵךְ
יֵעָשֶׂה, רָחָב: אֶת הַיָּפָה בֵּין
הַשְּׁבוּיִם, פְּרוּעַ־שֵׂעָר, שְׁזוּף־הֶחָזֶה,
עִם זְרוֹעַ־אוֹן, חֲסֹנַת שְׁרִיגֵי־שְׁרִירִים,
וּבְעֵינוֹ אֵשׁ־הַמִּדְבָּר יוֹקְדָה פֶּרֶא –
לָךְ אָבִיא שַׁי...

רחב פניה מביעים עֹנג הזיה רחוקה
תּוֹדָתִי לָךְ... עוֹד זֹאת
חֲפָצְתִּי: נָקָם תִּלְחַשׁ עֵינוֹ – נָקָם
לָכֶם, הַכּוֹבְשִׁים...

השר
וְאַתְּ, הַאִם לֹא תִּירְאִי
נִקְמָתוֹ?

רחב כמוסיפה לנפשה
אֵינַק אוֹתָהּ... אֶדְלֶה אוֹתָהּ
בְּלֵילוֹת־כְּחֹל מִתְּהוֹמוֹת עֵינֵי־שְׁחוֹר...

השר
רְאִי: תִּכָּוִי...

רחב אינה שומעת
כִּי כְּבָר הָיְתָה לִּי
לְזָרָא אַהֲבַת שָׂרִים, סְרוּחֵי־שֹׂבַע...

עיניה נסגרות והיא כמתנבאה בחזונה

וְאִם נָשָׂאתִי תְפִלָּה פֹּה לָאֵלָה
בְּעַד נִצְחוֹנֵנוּ – לֹא מִפַּחַד אוֹיֵב
עָשִׂיתִי זֹאת, כִּי־אִם מֵרַחֲמַי אֶתְכֶם,
הַגְּבָרִים הָעֲנָגִים, הַנֶּחֱשָׁלִים,
וּמֵאַהֲבָתִי כְּבָר לִמְשֹׁל עֲלֵיכֶם
וְגַם הִתְעַלֵּל בָּכֶם כְּבַעֲבָדִים...

פזיזותה פגה פתאם וכֻלה סולדת למקסם־חלומות

אַךְ הוּא כִּי יָבֹא – הוּא, מִכֶּם הֶחָזָק,
הַאֶפְחַד אָנִי?... בְּטוּחַת־מִמְשָׁל אֶפְגֹּשׁ
עַל סִפִּי אוֹתוֹ...

השר כמהתל

אָמְנָם יֵשׁ וְאֶחְפֹּץ
לִזְרֹק כִּידוֹנִי הָלְאָה וְלַחֲסוֹת
בְּצִלֵּךְ רַב־הַמָּגֵן...

רחב הלעג העולה מניבה אינו הולם את ארשת־פניה

כְּנָפַי אֶפְרֹשׂ
עַל זֶה הַגּוֹבֵר פֹּה, לֹא עַל הַנֶּחְבָּא...

השר

כִּי עַזַּת־רוּחַ אַתְּ בִּירִיחוֹ, רָחָב,
בְּהֵיכָל סְגוּר־הַחוֹמָה, שְׁמוּר־הַצּוֹפִים –
לֹא כֵן בַּשִּׁבְיָה תִהְיִי, בֵּין הָאוֹיְבִים.

רחב מתעודדת רגע לדבריו

אֲנִי בַשְּׁבִי, הַשָּׂר, – הַשּׁוֹבָה תָמִיד?...

הכהן המצרי מביט בה ארֻכות; אחרי־כן, כנֵעור מחלום

כָּמוֹהָ לוּ הַגְּבָרִים הָיוּ פֹה:

הכהן המצרי

יַד בֶּן־מִדְבָּר שְׂעִירָה
בְּנִצָּב תֹּאחַז...

רחב

וְהָיָה אָז נִצְחוֹנִי
פִּי־שְׁנַיִם בָּטוּחַ: לְבָן חֶלְקַת־זְרוֹעִי,
בְּאֵין זוֹנִית, לְעֵינוֹ שְׁחוּמַת־חוֹלוֹת
אִם אַעֲבִיר־אַבְרִיק... כִּי יָדַעְתָּ, שַׂר,
הִיא תִלְכֹּד תָּמִיד...

השר

אַל תְּדַמִּי, רָחָב,
כָּמוֹנוּ יֵדַע הוּא הַעֲרִיכָה.

רחב מהרהרת רגע; פתאם בקול רב־בטחון

יֵדַע...
כִּי כֹה יָדַעְתִּי גַם־אֲנִי לְהַעֲרִיץ
כָּל־פֶּרֶא אוֹנוֹ.

השר

מָה?... גַּם אַתְּ בַּבּוֹגְדִים?
מָה אָנוּד לָךְ, יְרִיחוֹ...

קולו קודר כמעט

אַךְ לַשָּׁוְא
תְּשַׁלִּי: אִם בַּלְּבָנוֹן תֹּאחַז דְּלֵקָה,
אֵיךְ תַּצִּיל נַפְשָׁהּ אָז אַיֶּלֶת־סְבָכוֹ?...

רחב שקטת־מרי

וְאִם לֹא יָדַעְתִּי אֵיךְ... אַךְ נַפְשִׁי שְׁלֵוָה...

שתוק־הלעג דועך פתאם על שפתיה ואיזו דאבה זרה־כמוסה מתפתלת עליהן.

וְאוּלַי שׁוֹנִים אֵלַי שִׁיחוֹר, לֹא
נֵדָעֵם אָנוּ פֹּה. – אַךְ הָאֲשֵׁרָה,
מַה־יֵּשׁ לָהּ נֶצַח וּמִמֶּנִּי יִקַּח,
כִּי תִשְׁלֶה הִיא וַאֲנִי מֵאוֹיֵב אִירָא?
הֲלֹא אֶת חֶטְאִי אֶזְכֹּר: יֵשׁ אֲדָמָה –
מִיָּדִי לָהּ הַכֹּל. – מִתְגָּרַת־קְרָב,
כִּי תַדְבִּיק אוֹתָהּ, לָהּ לְפַחֵד יָתֵר,
אִם יֵשׁ וּכְבָר עַל כַּנּוֹ פַּחַד פֶּסֶל?

הכהן המצרי פניו קפואים לאין רטט קל
מַה־יִּתְרוֹן לָהּ מֶרְחָב?... שִׁמְעִי, קְדֵשָׁה:
עַפְעַפָּהּ זָהָב, וְאִם גַּם יִפֹּל כָּרוּת
מִתְנוּפַת־חֶרֶב, אַף לְבְרַק־הַלַּהַט
לֹא יָנִיד, וּבִגְאוֹנוֹ יַיְשִׁיר נֹכַח
כָּל־נֶשֶׁק חַד...

השר
כֹּה יֵשׁ לָאֶבֶן יִתְרוֹן?
מִכָּל הַחַי וְשׁוֹמֵר־חַיָּיו...

הכהן המצרי רעד סתום עובר על פניו הנקשים
כֵּן:
לָאֶבֶן יֵשׁ וּלְאֵל זֶה בִּטְחוֹן־נִצְחָם –
וְלָנוּ אָיִן...

רחב מוציאה מחגורתה חנית קטנה ומנופפת לעיניו
שׁוּר, הֲתִרְעַד עֵינִי,
הֲתִירָא לַהַט?

וְעֶשֶׂר יָדוֹת בְּאֶתְנַנִּים לָהּ,
וּסְתוּמֵי־אֵל עֲמוּמִים לָהּ נֶחְשָׂפוּ –
לֹא לִי לָחוּד חִידָתְךָ לָאֲשֵׁרָה...
לִי פִּתְרָה כְּבָר חִידָתָהּ הָאִלֶּמֶת:

בערמת־חן

צְדַקְתָּ, כֹּהֵן, אֵין לָהּ מַה־לְּפַחֵד...

שר שוחק

הֶהּ, מַתְעֵי־עָם! הַמְעַט מִכֶּם לִגְנֹב
לֵב הָמוֹן – אִישׁ אֶת־אָחִיו עוֹד תְּצוּדוּ
בְּרֶשֶׁת מִקְסַם־שָׁוְא?... יָדַעְתִּי אֶתְכֶם;
וְחַי רָחָב, אִם לֹא הִיא, אַף שָׂעִיר אֶחָד
לֹא נֶעְדַּר מֵעֲדָרַי, קָרְבַּן־חַטָּאת,
עַל מִזְבַּח־הָאֲשֵׁרָה, וְאִם גַּם כַּרְסֵי
הַכֹּהֲנִים מִכְּבָר שָׁקְעוּ וְנִחַר
מִלְּבַשֵּׂר נִקְמַת הָאֲשֵׁרָה גְּרוֹנָם.

כהן המצרי לא יִשעה להתולי השר, פניו רציניים, אך עיניו קרות וקולו נבוב, ללא התלהבות ובטחה

וְאִם רָאִית בַּקֹּדֶשׁ, אִם גִּלִּית
לְבוּשׁ־הָאֵלָה כְּבָר – הִתְאַמְּרִי: עַתָּה
יָדַעְתִּי כֹּל – כָּמוֹךָ כַּשַּׂר שְׁגִיתֶם:
לֹא עֶרְוַת־אֵל נִכַּס בְּרָז וּבְאֵפוֹד,
רַק עֵינְכֶם כֵּהָה מְאֹד, וְהִיא לֹא נִסְּתָה
לִרְאוֹת בַּנֶּעְלָם...

רחב

בְּנַפְשִׁי, גַּם הָאֵלִים
לֹא יֵדְעוּ שֶׁמֶץ־רָז מִכָּל חֲזוֹנְךָ...

השר

כִּי קָצָה נַפְשִׁי בַּהֲמִית הַקִּרְיָה,
בְּסַעֲרַת־רוּחוֹת זֹאת, וּבְפַחַד טָמוּן,
הָאוֹרֵב לִי מֵעֵין כָּל עוֹבֵר־חוּצוֹת:
רַק בְּרַק־כִּידוֹנִים יָצִית פֹּה אֵשׁ־קְרָב,
וּבִטְחַת־יוֹם וּדְמִי־הַלֵּיל אָפְסוּ...
אַךְ שְׁתַּיִם עוֹדֶן בָּנוּ שְׁקֵטוֹת־אָשְׁרָן,
כִּצְבִיּוֹת עַל גְּדוֹת־מְנוּחוֹת: הָאֲשֵׁרָה
וְרָחָב...

רחב

אָמְנָם, שַׂר, מִמֶּנָּה אֶרְאֶה –
וְאֶשְׁלְו...

הכהן המצרי

אַל כָּאֵל יִתְהַלֵּל אָדָם:
כִּי אִם רִאשׁוֹנָה אַתְּ בַּקְּדֵשׁוֹת, רָחָב,
בְּסוֹד־הָאֵלִים לֹא עָמַדְתְּ, כִּי תֵדְעִי
לִשְׁאֹב מִמְּקוֹר כָּל־שַׁלְוָה כָּאֲשֵׁרָה.

רחב בשחוק־התולים

כְּכֹהֵן סוֹדוֹת תִּצְפֹּן... אֶת אַשְׁפָּתְךָ
בְּהֵיכְלֵי־אָמוֹן חִידוֹת־אֵל מִלֵּאתָ
וּכְשָׁפִים תֵּדַע... – טוֹב בָּהֶם לַעֲרֹץ
כָּל־הָמוֹן חָרֵד מֵאֲפֵלַת־מִקְדָּשׁ,
אֲשֶׁר כְּבוֹד אֵל יֵרָאֶה לוֹ בַחוּץ,
מַצְעִיף עֲנָנִים וַעֲרָפֶלִּים... לֹא
לְרָחָב, לִי, טְפוּחַת־כֹּהֲנֵיכֶם,
אֲשֶׁר מֶמְשַׁלְתָּהּ חָלְקָה עִם הָאֵלָת.

גָּבֹהַּ יֵשׁ עֲלֵיכֶם פֹּה: הַמִּדְבָּר

וִירִיחוֹ, עִיר־הַתְּמָרִים, עוֹרְכִים קְרָב...

מן הרחוב נכנסת אל החצר רָחָב, כַּלָּה אומרת בִּכּוּרֵי־עלומים ואוֹן גָּמֵל. בגדי־צבעונים, חריפי־הגוונים, לופתים ומכרבלים את גֵּוָהּ גמיש־היצורים; פניה גלויי־אור, וכעין מסגרת להם בשביס־הזהב המְשֻׁבָּץ, הקורן על מצחה, ונחשי־תלתלים גולשים מתחתיו שחורים־מְקֻרְזָלִים. איזה מכוֶה דק, מצפין רז, מכסה בדברה על פניה. אחריה נגררת, מִדַּדָּה על רגלה הצולעה, המכשפה.

המכשפה

כָּזֹאת נִחַשְׁתִּי – וְאַתְּ אֶת־לִבֵּךְ שִׂימִי:

הַתְּרָפִים כֵּן דִּבֵּרוּ...

מקבלת בידיה הגרומות־רועדות שקל־כסף מאת הקדשה וסבה לרחוב העיר.

רחב בשחוק קל

שִׁמְעוּ, רֵעַי:

הִיא שָׁאֲלָה בַּתְּרָפִים – הֵמָּה נִבְּאוּ

לִי חָזוּת קָשָׁה...

הכהן המצרי קולו נרגז כמעט

וְלֹא יָרֵאת מְאוּם,

וּלְמִשְׁפַּט־אוּרִים תִּשְׂחֲקִי כֹּה שְׁלֵוָה –

הַאֻמְנָם פַּס כָּל־מִקְסָם כְּבָר מִכְּנַעַן?

השר נושק את ידה

כִּי שָׂחֹק תֵּדְעִי עוֹד וְשַׁלְוַת־גָּאוֹן –

יְהִי לִי בָּרוּךְ בּוֹאֵךְ: אַתְּ הָאַחַת

פֹּה תִּשְׁפְּתִי לִי שָׁלוֹם...

רחב

טֶרֶם הָיְתָה

מִלְחָמָה, שַׂר, וּלְשָׁלוֹם כְּבָר עָגַמְתְּ.

מֵחָצוֹר וּמִיבוּסִי שְׁכַּרְתֶּם אוֹתָם...
וְאִם בִּפְלֶשֶׁת בְּרַק־חֲנִיתְכֶם לָטַשׁ,
הַנִּצָּב שֶׁבַּץ פּוּךְ עֶרֶב וָאֹדֶם –
אַךְ רָפְתָה יֶדְכֶם מִתַּמְרוּקֵי יְרִיחוֹ...

השר מפסיקו

רַב, כֹּהֵן. מותח זרועו מִי יַרְאֵנִי קֶשֶׁת־נְחוּשָׁה,
וְלוּ לִנְשִׂיא־הַמִּדְבָּר תְּהִי, וְיָדִי
לֹא תִדְרֹךְ אוֹתָהּ?

הכהן המצרי קולו קר ומתון־בִּטחה ודבריו כבדי־החלטה

זאת לֹא זֹאת, הַשָּׂר...
אִם יָדְךָ תְּנַחֵת עוֹד כָּל קֶשֶׁת־קְרָב,
לְבֶן־הַמִּדְבָּר נֶשֶׁק רַב מִזֶּה,
וְלֹא בְיָד יִתָּפֵשׂ, רַבַּת־כֹּחַ:
מֵאַחֲרֵי שְׁנֵיכֶם עוֹמְדִים שְׁנַיִם אוֹיְבִים
וּמְפַקְּדִים אֶתְכֶם: עִיר יְרִיחוֹ זֹאת,
הָרוֹבְצָה סְגוּרַת־חוֹמָה, גְּאַת־קִנְיָן,
וַתִּתְגַּבֵּל עַל רְכוּשָׁהּ וַהֲדָרָהּ,
אֲשֶׁר בָּהֶם לֹא יִשְׁווּ לָהּ מֶרְחַקֵּי
הָאָרֶץ כֻּלָּהּ עַל כָּל־מַצְפּוּנֶיהָ –
מִנֶּגֶד לָהּ הַמִּדְבָּר שְׁקוּף־מֶרְחָבִים,
אֲשֶׁר לֹא יֵדַע קֹבֶץ וּגְנֹז רָב־עָשְׁרוֹ
מֵעֵין הַשֶּׁמֶשׁ בְּחֶבְיוֹנֵי־שְׁכִיּוֹת
וְשׂוֹנֵא־גְּבוּל הוּא...

אוחז ביד השר ושניהם קרֵבים אל פסל השעיר

לֹא בָּכֶם מִי גִּבּוֹר:
בֶּן־מִדְבָּר אוֹ בִירִיחוֹ שַׂר – יְנַצֵּחַ...

בַּמִּדְבָּר מַעְיָן, וְעַל־פְּנֵי תְהוֹם־הַתֹּהוּ
לְשַׁדֵּד עִמְקֵי־חַיִּים, וְחֻקּוֹ צִוָּה
לְאָדוֹן וְלְעֶבֶד – מָה עוֹד הִשְׁאִיר
לְאֵל זוּלָתוֹ?

הכהן המואבי ברטט סתום

כֹּחוֹ מָה?

הכהן המדיני

אֵין דְּמוּת לוֹ,
אֵיךְ תַּהֲרֹס אֵלָיו?

חולכים ומתערבים בקהל־העם. מהרחוב באים הכהן המצרי ושר־העיר.

השר

מָה רָאִיתָ כָּכָה,
הַכֹּהֵן, כִּי בְטֶרֶם הִבְרִיק נֶשֶׁק,
וְנִבָּא לִבְּךָ לָנוּ אַיִן

הכהן המצרי משתמט

אִם אֹמַר,
הֲתָבִין לִי, הַשָּׂר?

השר

בְּחֻקֵּי־אֵלִים
אִם לֹא יָדַעְתִּי פֵּשֶׁר, הֵן יָכֹלְתִּי
הִתְחָרוּת עִמְּךָ עוֹד בְּחֵקֶר־קְרָב.

הכהן המצרי כמדבר לנפשו

וּכְמוֹ לֹא תִכֹּן גַּם בְּקֶרֶב יַד־אֵלִים,
וְחֹק הַנֶּעְלָם בּוֹ לֹא יִשְׁלֹט... אל השר לָכֶם
בַּחוֹמָה חָסוּת, בִּטְחָה בַּקְּלָעִים,

הכהן המואבי

רַבִּים

הָאֵלִים הָיוּ תָמִיד עַל הָאָרֶץ
וּבַשָּׁמַיִם וְעַל כָּל גִּבְעָה רָמָה –
עוֹד אָחָד יִהְיֶה עַתָּה...

הכהן המדיני

רַבִּים הָיוּ,
כִּי כָבְדָה הַמֶּמְשָׁלָה עַל הָאֶחָד,
בַּמִּזְרָח וּבַמַּעֲרָב, עַל הָאָרֶץ
וְעַל כָּל־תֹּהוּ – וְנִפְלְגָה מֶמְשַׁלְתָּם:
לָזֶה דְמוּת דָּג, וְסִמְלוֹ יָעִיד עָלָיו
כִּי אֱלֹהֵי כָל־פִּרְיָה דָגוֹן; בֵּין
עַמּוּדֵי־אֵשׁ מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ
עַל כִּסְאוֹ יוֹשֵׁב כְּמוֹשׁ, כִּי יוֹצֵר־אוֹר הוּא,
וְשַׁלִּיט עַל כָּל צְבָא־הַמְּרוֹמִים; תַּבְנִית
הָרְאֵם לְנֵרְגַל בַּעַל־הַמִּלְחָמוֹת;
לִמְרֹדַךְ כַּנְפֵי־כְרוּב: עַל־פִּיו הָרוּחוֹת
יַאֲבִירוּ דְחוּפֵי־צָו, כְּצִירֵי־קְרָב;
וּבְעֵינֵי־נֶשֶׁר, עַזּוּת־אוֹן, מֵחוֹף
חִדֶּקֶל יִשְׁאַף לַמֶּרְחַקִּים נִסְרֹךְ;
וְזֶה הַמּוֹשֵׁל עַל־פְּנֵי כֻלָּם, בַּל,
לוֹ אוֹר וְטַל וּפְרִי – גַּם גְּבוּלוֹ יַשִּׂיג
הַמֹּלֶךְ, אֶל הַיְשִׁימוֹן וְהַחֹשֶׁךְ –
אַךְ אֵיכָה תַעֲרֹךְ אוֹתוֹ, אֱל־הָעִבְרִים,
אֲשֶׁר אֵין דְּמוּת וּתְמוּנָה לוֹ, וַיֵּדַע
לְצַוּוֹת אוֹר וְחֹשֶׁךְ וּלְבַקֵּעַ

אַךְ גְּדוֹלָה הָאֲשֵׁרָה, מַלְכַּת כְּנַעַן,
וָאָבוֹא פֹּה לְכַהֵן לְפָנֶיהָ.

הכהן המדיני

לֹא פֹּה מִקְלָטְךָ בֶּטַח – כָּאֲשֵׁרָה
כַּפְּעוֹר כְּאַיִן נֶגְדּוֹ עָתָּה: כְּמוֹאָב
כִּפְלֶשֶׁת חַרְבּוֹ תֶּאֱסֹף... רְאֵה: כָּעֵדֶן
יְרִיחוֹ נָבָה, אֵין בְּעָרֵי כְנַעַן
עִיר תִּדְמֶה לָּהּ – אַךְ כְּבָר הַבַּרְזֶל הוּנַף
לְקוֹסֵם מִבְחַר עֵצָה...

בנטותו ידו אל עֵבר המדבָּר, מזרחה, וקולו עמום־הפתרון

לֹא בְנֶשֶׁק
נִכְבָּשִׁים אֵלֶּה.

הכהן המואבי רז־פחדים רוטט בעיניו

אִם לֹא אָדֹם דָּמָם
וּבָשָׂר צְבָאָם?

הכהן המדיני

טֶרֶם תֵּדַע אוֹתָם.
הֲנָקֵל לַהֲרֹג אֶלֶף בָּם וּרְבָבָה,
הֲנָקֵל לִכְבֹּשׁ עָם, כִּי תָשִׂים אַרְצוֹ –
אַךְ אֵיכָה תָמִית רוּחַ אֵל מַצְבִּיאָם
וְתָשִׂים מִדְבָּר לִכְבֹּשׁ חוֹל מֶרְחָבָיו?...

סותקים שניהם... ממרחקים נשמע קול שופר.

הכהן המואבי

מָה חָפֵץ הוּא?

הכהז המדיני

מֶמְשַׁלְתּוֹ בָּאָה.

בְּיִתַד־הָאוֹרֵג שׁוֹזְרוֹת מִשְּׁי־אֵטוּנִים:
אֲפוּדִים לָאֲשֵׁרָה; וּבַגְּנִים
בִּזְרוֹעוֹת כֹּהֲנֶיהָ נוֹסְכוֹת חֲמָן –
כִּתְמוֹל וְשִׁלְשֹׁם עֵת הַמִּזְרָח שָׁקֵט...

נדס... וכדולה מנבכי רוחו מחשבה שכבר בָּשלה שם, נ[illegible]
בקול ספוג־תעלומה

הָאֵלִים כִּי נִלְחָמִים – לֹא כְּאָדָם
נִלְחָמִים: לֹא בְרַעַשׁ וּבִתְנוּאַת
נְקַם־אַכְזָרִים וּבַחֲרִיצֵי־בַרְזֶל...
בְּבִטְחַת־גָּאוֹן יָבוֹא הַמְנַצֵּחַ,
בַּלַּיִל, בְּנוֹחַ שְׁאוֹן הֶמְלַת־קְרָב,
אֶל מִקְדַּשׁ אוֹיְבוֹ, אֶל בֵּין הַפָּרֹכֶת,
וּבְשַׁלְוַת־עוֹלָם יִקְרֹס דֹּם הַנִּכְבָּשׁ:
כְּמוֹ אֲמָנָה כָרְתוּ הֵם בֵּינֵיהֶם,
לְחַלֵּק אֶת מֶמְשַׁלְתָּם בְּעִדָּנִים.

הכהן המואבי

מִי יִתְכֹּן דַּרְכֵי אֵל?... מִמִּקְדַּשׁ פְּעוֹר
בָּרַחְתִּי, כִּי חָדַלְתִּי לִירֹא אוֹתוֹ...
מִמִּדְבָּר בָּא הַקּוֹל: בְּעַנְנֵי־אֵשׁ
וּבְמַחֲנֶה רָב נוֹסֵעַ אֵל־הָאֵלִים.
אָז שָׁלַח מַלְכִּי אֶל הַקּוֹסֵם בִּלְעָם,
לָבוֹא אֶל גְּבוּל הָאַרְנוֹן וּמִשָּׁם,
מִמְּרוֹם הָהָר, לָקֹב אֶת בְּנֵי הַמִּדְבָּר...
מִפִּסְגַּת־פְּעוֹר דֹּם סָקַר אֶת הַיְשִׁימוֹן,
שָׁם נָטוּ אָהֳלֵיהֶם: רָז־הַנֵּצַח
מֵעֵינוֹ נִשְׁקַף אָז – וַיְבָרֶךְ אוֹתָם...
יָדַעְתִּי אָז: לֹא יוּכַל לוֹ הַפְּעוֹר;

בַּחוּרִים וּשְׁנוֹת־חַיִּים שְׁלֹשִׁים יִשְׁכֹּל,
פְּחַדְנוּ – כִּי אֶת בַּלְּעוּ אוֹנֵי־עָם,
בָּם דוֹרוֹת רֻתְּקוּ בְּשַׁלְשֶׁלֶת־אֵל...
אֲנַחְנוּ מוּגֵי לֵב?... בְּבוֹא הָאוֹיֵב,
וּתְדַבֵּר עַי בַּשַּׁעַר עִמּוֹ אָז
כַּלְּבִיאָה הָרוֹבֶצֶת, דְּרוּכַת־שְׂרִירִים,
בְּמָבוֹא מְאוּרַת גּוּרֵי־עֲלוּמֶיהָ;
זֶבֶל לְחָרֵף אוֹן עֲמַל בָּנֶיהָ
לִידֵי כָּל אוֹיֵב פֶּרֶא, עוֹבֵר דַּרְכּוֹ,
לֹא תַחְפֹּץ... עַתָּה אָשׁוּב וְאָעִידָה
בְּמַלְכִּי וּבַזְקֵנִים לֵאמֹר: כֹּה
לִי עָנוּ פֹה: אִם תַּחְפְּצוּ אוֹ לֹא,
מִלְחָמָה תְּהִי לָכֶם בְּאוֹיֵב אוֹ
בְשָׁכֵן־אָח..

ז׳ר גבעון

מִפָּנִים אוֹ בְעֹרֶף.

הולכים ומתפרדים. מהשער יוצאים הכהן המדיָני והכהן המואבי.
ירדים בַּמעלות ושותקים רגעי מכפר.

הכהן המדיָני

הַתָּמִיד הָקְרַב וְעוֹד קוֹל שְׂעִירִים עוֹנֶה
מִמִּכְלְאוֹת הַמִּקְדָּשׁ: מִנְחַת־עָרֶב
לָאֵלֶּה... סַמֵּי נָטָף, מֹר וּשְׁחֵלֶת,
לֹא יֶחְדְּלוּ נִיחוֹחָם. שִׁירֵי־קֹדֶשׁ
מִצֵּאת הַשֶּׁמֶשׁ עַד חֲנוֹתָהּ לֹא
יִדֹּמוּ. בְּאוֹר הַסַּהַר עַל הַגַּג
מַקְהֵלוֹת הָעֲלָמוֹת, לְבוּשׁוֹת לְבָנִים,

מִכָּל רְכוּשׁ וְאַל לָכֶם הָרְכִלָּה...
וּמַה־כִּי תֶחֱרַב עִיר, אִם יֻכַּת מִקְדָּשׁ? –
בַּלְּבָנוֹן עֵצִים תִּכְרְתוּ לְדוֹבְרוֹת
וְאַבְנֵי־גָזִית תַּחְצְבוּ בָעֲרָב,
וְתִמְכְּרוּ וּסְחַרְתֶּם אֶת הָאָרֶץ
וּבְנִיתֶם אוֹתָהּ עַל־פְּנֵי חָרְבוֹתֶיהָ;
אַךְ לָנוּ טוֹב הִתְבַּצֵּר חָדְשֵׁי־מִסְפָּר,
לִשְׁמֹר עַל רְכוּשׁ, צָבַרְנוּ דוֹרוֹת רַבִּים,
וְעַל קָדְשֵׁי אֵל וָעָם, עַד יַעֲבֹר זָעַם.

הָעָם מתאסף מתהת, ורבים מביעים את הסכמתם לדבריו.

ציר גבעון בפנותו אל הנאספים

אַל תִּשְׁמְעוּ לָזֶה... הַאִם לֹא אָנוּ
חָפַצְנוּ לִשְׁמֹר אֶת הָרְכוּשׁ מֵאוֹיֵב;
וְאִם אֵשׁ־הַקְּרָב עִם מַחֲנוֹ יַחַד יֹאכַל
כִּמְעַט גַּם בָּנוּ – טוֹב: אַל־הַמִּלְחָמָה
קָרְבָּנוֹ יִרְצֶה וְיָחֹן אֶת הַשְּׁאָר...

בפנותו אל הנאספים

אַךְ מוּגֵי־לֵב הֱיִיתֶם...

ציר עי בשקט גא

לֹא מִפַּחַד
הַחֶרֶב וְהַמָּוֶת...

פונה אל העם, וידו נטויה אל שער המקדש

מִקְדָּשׁ כִּי
יֵהָרֵס – עַל מַסָּדוֹ אִם שׁוּב יוּקַם
פִּי־שְׁנַיִם הָדוּר – אֵלוֹ חֻלַּל כְּבָר.
לֹא אֶת הַמָּוֶת, כִּי יְעַלַּע דָּם

מַלְכִּי! רַב הָרְכוּשׁ פֹּה

בַּשָּׂדוֹת וּבַכְּרָמִים, בְּכָל מַרְכֹּלֶת,

בֶּעָרִים בְּצוּרוֹת־חוֹמָה וּבְהֵיכָלִים,

יְגִיעַ־דּוֹרוֹת וְחֶמְדַּת נַחֲלַת־אָבוֹת

כִּלְחֹךְ הָאַרְבֶּה תְנוּבָה רְוַת־זֵעָה,

כֹּה תִכְרֹת שֶׁן־גַּרְזִנָּם כָּל־עֵץ פּוֹרֶה,

וּלְשׁוֹן שַׁלְהַבְתָּם תָּשִׂים שְׁלוֹם כָּל־נָוֶה

וְהָיָה כָּל הַחַיִל בַּז לִפְרָאִים

אֲמוּנֵי־מִדְבָּר, קְסוּמֵי הוֹן־מֶרְחַקִּים,

וְלֵאלֹהִים הַמּוֹלִיךְ אוֹתָם הֵנָּה

בְּתִימְרוֹת־עָשָׁן...

המלך קְצַר־רוּחַ, מהסס

שׁוּב אֱמֹר לַמֶּלֶךְ:

אִם יֶרֶף יָדוֹ עַתָּה וְאִם לֹא יַעַל

לְעֶזְרַת צִבְאוֹתֵינוּ, אוֹ כִּי יַשְׁלִים

אֶל עַם־הָעִבְרִים, וְנִקָּבֵצְנוּ יַחַד,

כָּל מַלְכֵי הָאֱמֹרִי עַל הָעִיר,

וּמִשְׁפַּט־בּוֹגְדִים נִשְׁפֹּט אוֹתוֹ...

המלך ושריו עוזבים את חצר־המקדש.

ציר גבעון אל ציר עַי ברדתם מן המעלות בגאון־נצחון

אָחִי:

הַחֹק בַּקְּרָב לַמֶּלֶךְ וְלָעֶבֶד:

אִם לָנוּ הוּא – בַּבְּרִית עִמָּנוּ יַעֲמֹד

וְאִם שָׁלוֹם יֹאמַר – יָד לָאוֹיֵב נָתָן.

ציר עי

כִּי כְנַעֲנִים אַתֶּם, הַגִּבְעוֹנִים, יָקְרָה

ציר עי חַיָּל זקן ואמיץ עולה במעלות; זקנו הלבן יורד על מַדות־הצבא, כלי־זינו עליו וכֻלו אומר גבורת־שֵׂיבה

מֵאָחִיךָ מֶלֶךְ עַי

רַב שָׁלוֹם לָךְ, וְכֹה אֵלֶיךָ שָׁלַח:
שָׁמַעְנוּ, שֶׁנָּסוּ כָּל מָתְנַיִם וְלְטָשָׁה
כָּל חֶרֶב כְּבָר בִּירִיחוֹ. יָאֲתָה
לְמֶלֶךְ־גִּבּוֹר תְּהִלָּה... אַךְ תַּחְבּוּלָה
לוֹ תֹאבֶה וְאִיעָצְךָ: טֶרֶם נֵדַע
הַגְּבוּל, הָעָם לוֹ הִצִּיב, וְהָאָרֶץ,
אֵלֶיהָ יְכֹּן דַּרְכּוֹ; אוּלַי עָבֹר
אַךְ יַעֲבֹר הוּא בִּכְנַעַן וְשֵׂרַךְ דַּרְכּוֹ
צָפוֹנָה, אוֹ תֵּימָנָה יָשׁוּב אֶל
הַמִּדְבָּר, אוֹ אֶת נַפְשׁוֹ יִשָּׂא שֵׁנִית
לְשַׁלְוַת הָעֲבָדִים עַל סִיר־בָּשָׂר
וְאֶל גְּדוֹת־הַשִּׁיחוֹר יָשׁוּב וְאֶת צַוָּארוֹ,
מְלֻמַּד עֹל־הַדּוֹרוֹת, יֵט לַאדוֹנָיו...
הַאִם מֵחָכְמָה נַעֲשֶׂה, אִם נַעַל
בְּפֶרֶץ, וְהֵם לֹא לָנוּ דִּמּוּ, וְגָדֵר
כִּי נִגְדֹּר עַל כָּל סוּף וְאַגְמוֹן שַׁח,
בְּסְעֹר הַסְּעָרָה צַמְּרוֹת יַעֲרֵי־בָשָׁן:
עֲצוּמִים מֵאִתָּנוּ הָיוּ שְׁנֵי
הַמְּלָכִים, עוֹג וְסִיחוֹן, וְשַׁעֲרֵי־בַרְזֶל
לְחֶשְׁבּוֹן וּלְאֶדְרֶעִי, וְהַאִם
לֹא נִכְבְּשׁוּ לָעִבְרִים, כִּי הִתְגָּרוּ
מִלְחָמָה בָּם וְלֹא נְתָנוּם לַעֲבֹר
בִּשְׁלוֹם אַרְצָם?...

רואה את פני המלך מביעים אי־רצון

ציר גבעון זקנו ארך ושחור, מסֻלסל בפוך ובשמנים; לבוש הוא גלומי־רוֹכלים יקרים, במחגֹרת־פסיו נתונה חנית קטנה ונִצָּבָהּ זהב

לְמֶלֶךְ יְרִיחוֹ שָׁלוֹם... כֹּה שְׁלָחוּנוּ

אֵלֶיךָ זִקְנֵי גִבְעוֹן, וַיָּשִׂימוּ

בְּפִינוּ דְבָרִים אֶל הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר:

מֵעַרְבוֹת סִין עַד אַרְנוֹן וְעַד כִּנֶּרֶת,

כָּל גְּלִילֹת מִזְרַח־יַרְדֵּן וְכָל הַבָּשָׁן,

מֵאַשְׁדּוֹת נְבוֹ הָהָר עַד הַר־חֶרְמוֹנִים,

בִּידֵי הָעִבְרִים נָפְלוּ, וּכְבָר עָלוּ

מֵאֶרֶץ־מוֹאָב לַעֲבוֹר אֶת הַיַּרְדֵּן,

לָרֶשֶׁת אֶת כְּנַעַן... בְּרִית נִכְרְתָה:

מִירִיחוֹ עַד גְּבוּל־פְּלֶשֶׁת וְעַד הַלְּבָנוֹן,

כָּל מַלְכֵי־מַעֲרָב, אֲשֶׁר לֹא נִכְנַע

וְנִלָּחֵם בָּם שְׁכֶם־אֶחָד עַד הִגָּרְשָׁם. –

וַיִּהְיוּ כְּבָר דְּבָרֵינוּ עִם הַמְּלָכִים

בִּירוּשָׁלַםִ, בְּחָצוֹר וּבִצְפוֹן הָהָר,

וְעִם מֶלֶךְ חֶבְרוֹן, קִרְיַת־הָעֲנָקִים,

וְכֹה יָעָצְנוּ: חוֹמַת יְרִיחוֹ תִהְיֶה

רִאשׁוֹנָה לִגְדּוֹר דַּרְכָּם הֵנָּה, עַד

נֵחָלֵץ כָּל הָעַמִּים מַחֲנֶה עָצוּם,

וּבְנֶשֶׁק רַב וּבְרִכְבֵי־בַרְזֶל נֵצֵא

לִקְרָאתָם עַד הִשָּׁמְדָם. – אֵלֶּה דִּבְרֵי

הַמְּלָכִים.

המלך

טוֹב יְעָצוּ... אל צירי פִּי וְאַתֶּם, מַה

בְּפִיכֶם?

הכהן

עַל בָּמַת הָאֲשֵׁרָה צוֹבְאוֹת עַתָּה
קְדֵשׁוֹת גְּזוּזוֹת־שֵׂעָר, כְּחְלוֹת־גַּבּוֹת;
הֲשׂוּפוֹת־שַׁד, תְּחַמְנָה תַּאֲוַת־אוֹנָן
לְנֹכַח צַלְמֵי גְבָרִים גְּדָלֵי־בָשָׂר,
מְשׁוּחֵי־שָׁשַׁר עַל־פְּנֵי כָתְלֵי־מִקְדָּשׁ,
לִכְבוֹד אֱלִילַת כָּל הַחַי וּפוֹרֶה...
וּלְבוּשֵׁי־בַד, מַקְרִיבִים כֹּהֲנֶיהָ
עַל מִזְבַּח־זְהָבָהּ תּוֹרִים וּבְנֵי־יוֹנָה
וּמַזִּים דָּמָם חַם וּמַעֲלֶה אֵד,
בְּדַם דְּגֵי־יַרְדֵּן מָהוּל, קַר וְקוֹרֵשׁ,
עַל קַרְנוֹת מִזְבְּחָהּ לְזֶבַח־כִּפּוּר —
הֲיוּכַל אֱלֹהִים, מִקָּרוֹב בָּא,
מְצָאוֹ עַם אֵין־אָרֶץ עַל נְדוּדָיו
בְּמִדְבַּר־סִינַי וְעַל־פְּנֵי צְחִיחֵי־פָארָן,
וַחֲתוּל־עֲרָפֶל בְּאֹהֶל־עוֹרוֹת יִשְׁכֹּן,
וּמִקְדָּשׁ לוֹ יְבַקֵּשׁ, בַּיִת נָכוֹן —
הֲיוּכַל הוּא לָשׂוּר אֶל אֵשֶׁת בֵּל,
הַנַּעֲרָץ בֵּין הָאֵלִים?...

משתחוה ונכנס לחצר הפנימית. השער נסגר.

שר־צבא עולה במעלות אל המלך

צְעִירִים בָּאוּ
מִגִּבְעוֹן וּמַעַר.

המלך

יָבֹאוּ הֵנָּה.

הצירים נכנסים.

עֲלִילָה רִאשׁוֹנָה

החצר החיצונה במקדש האשֵרה. כלס מֶחֱזות מְשֻׂדרות עמודי־גזית, חֲקוקי תמונות קרָב וצַיִד וכתובי־קעקע, נשקפות מול שער החצר הפנימית. בין הַמֶּחזות מתנשאות פה ושם בָמוֹת עם פסלי הבַּל והאשֵרה. במבוא השדֵרה השניה נצב פסל שעיר חצוב אבן. קרניו ופרסותיו מְצֻפות זהב. מימין החצר — שובך־יונים עם אֲרֻזָה מְצֻיָרה וגג נחשת־קלל. משמאל — דרך לרהוב העיר.

בקצה השדֵרה התיכונה שבע מעלות מובילות אל אוּלַמי השער הפנימי. דלת־תיו וחלונותיו קלועים תִמֹורות וכרובי־זהב. ממעל לשער מזרחה נשקפים, כתלולים זה על־גב זה, גג המקדש, חומת־יריחו והררי־מואב. בטרם יוּרַם המסך נשמע שיר תפִלת הקדשות, ההולך ונָדֵם עם התרומם המסך. מאולם השער יוצא המלך, אחריו הכֹּהן הגדול ושׂרי יריחו.

המֶלך נצב במבוא השער ומביט סביבו

הַסֹּכֵךְ נִצָּב הָכֵן, הַעֲלוּ
חִשְׁבוֹנוֹת כִּבְדֵי־רִגְמָה עַל כָּל־מִגְדָּלֵנוּ
הַהוֹמָה בְצוּרַת־מָצוֹר, צְבָא־הַמְּגֵן
בַּשַּׁעַר חוֹנֶה חָלוּץ... מֵעֲדָרַי
לְקָרְבָּן שְׂעִירִים שִׁבְעִים הֲרִימוֹתִי...
הַכֹּהֵן!...

הכהן

מַלְכִּי...

המלך

עִם צִבְאוֹתָם אֶלָּחֵם –
אַךְ עִם אֱלֹהִם אַתָּה קְרָב אֶאֱסֹר...

יְרִיחוֹ

דרָמה מימי המקרא

מאת **מתתיה שֹהַם**

הַנְּפָשׁוֹת

בְּמַחֲנֵה יְרִיחוֹ:

מֶלֶךְ יְרִיחוֹ	רָחָב, הקדֵשה הגדולה לאשֵרה
כֹּהֵן הָאֲשֵׁרָה	שַׂר הָעִיר, אציל צעיר
כֹּהֵן מִצְרִי	צִיר גִּבְעוֹן
כֹּהֵן מִדְיָנִי	צִיר עַי
כֹּהֵן מוֹאָבִי	מְכַשֵּׁפָה.

שרי כנען, חַיָלים, צירים ובני־העם.

בְּמַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל:

יְהוֹשֻׁעַ, שר צְבָא ישראל

פִּנְחָס, הכֹּהן

עָכָן, נשיא צעיר לשבט יהודה } מרגלים

עָתְנִיאֵל, איש־צבא למוד־קְרָב כבן-חמשים } מרגלים

אֶלְדָד } ממשָרתי משה

מֵידָד } ממשָרתי משה

שָׂרים, כֹּהנים, צירים, בנעָנים, אנשי־צבא ובני־העם.

בקרת:

סקירות:

רשימות:

תֹּכֶן הָעִנְיָנִים

ספורים:

מאמרים:

שירים:

נדפס בארץ־ישראל
Printed in Palestine

נדפס מאמהות
בדפוס «ספרי» תל־אביב

התקופה

יוצאת ארבע פעמים בשנה

תמוז – אלול תרפ״ג

ספר עשרים

מהדורה רביעית

הוצאת א׳ י׳ שטיבל

תל־אביב ∴ צ״ד

התקופה